# CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

4


José Antonio


CÓMO ES UNA INDUSTRIA BASICA NACIONAL
EL acero, de vital importancia para la economía de cualquier País ya que de él dependen, directa o indirectamente, y en mayor o menor grado, todas las ramas de la actividad industrial, exige para su producción uno de los procesos más complicados, así como una enorme organización, respaldada por cuantiosas inversiones de capital y trabajo.
El Proceso de Fabricación, que principia en el transporte de materiales (Hierro, Carbón, Piedra Caliza y otros fundentes) al Horno Alto, para continuar llevando el hierro fundido a los hornos de aceración Siemens-Martin, y seguir su desarrollo pasando por los crisoles y las fosas especiales de recalentamiento, culmina en el proceso de laminación en frío a enormes presiones y constituye una de las maravillas de la técnica moderna.
Para que este proceso sea posible, se requieren plantas gigantescas, instalaciones y equipo especializado, así como el trabajo científicamente organizado de centenares de obreros; todo lo cual supone cuantiosas erogaciones y un esfuerzo constante para mantener la industria en su más alto nivel de eficiencia y capacidad técnica.
ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A., en sus grandes y modernas instalaciones de Monclova, Coah., desarrolla todos estos esfuerzos y actividades para proporcionar a multiples industrias y organizaciones mexicanas los materiales para la fabricación de variados productos y la instalación de grandes obras públicas que enriquecen la economía de México.
Cada peso que se invierte en productos elaborados con materiales mexicanos, sirve para reforzar nuestra economía general y defienda nuestra Reserva Monetaria.
AHMSA
ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A.
PASEO DE LA REFORMA No. 20 — MEXICO, D. F.


PETROLEOS MEXICANOS
PEMEX
PETROLEOS MEXICANOS •
Productores, Refinadores,
y Distribuidores de
Petroleos y sus derivados.

*CUADERNOS AMERICANOS*

No. 4 Julio - Agosto de 1950 Vol. LII

# INDICE


RODUCIENDO ACERO PARA MEXICO
ACERO MONTERREY
La confianza de quien construye se basa en los materiales de calidad que usa,
MEDIO SIGLO SIRVIENDO A MEXICO
NUESTROS PRODUCTOS SATISFACEN LAS NORMAS DE CALIDAD DE LA SECRETARIA DE LA ECONOMIA NACIONAL Y ADEMAS LAS ESPECIFICACIONES DE LA A. S. T. M. (SOCIEDAD AMERICANA PARA PRUEBAS DE MATERIALES).
LA CALIDAD MANDA!
FUNDIDORA DE FIERRO Y ACERO DE MONTERREY, S. A.
OFICINA DE VENTAS EN MEXICO: BALDERAS 68 - APARTADO 1336
FABRICAS EN MONTERREY, N. L.: APARTADO 206

# CUADERNOS AMERICANOS

AÑO IX VOL. LII

4

JULIO - AGOSTO
1950



MÉXICO, 1º DE JULIO DE 1950

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

---

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Administrador
DANIEL RANGEL

Edición al cuidado de
R. LOERA Y CHAVEZ

---



IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

# *S U M A R I O*

# INDICE DE ILUSTRACIONES




Fotograbados de
FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24.—México, D. F.

*Nuestro Tiempo*

# TRASFONDO TIRANICO

Por *Daniel COSIO VILLEGAS*

*Los términos definidos*

No podrá calificarse de democrática o de tiránica la situación política de nuestros países sin definir antes lo que en ellos puede entenderse por democracia, pues los conceptos y las instituciones del mundo occidental sufren desvíos insospechados cuando se trasplantan a la tierra hispanoamericana. Una democracia al estilo inglés, norteamericano o escandinavo, aun al estilo francés, jamás ha existido en ningún país de nuestra América, entre otras razones, porque en una sociedad genuina, realmente democrática, la tiranía es inconcebible: la tiranía siempre es impuesta y jamás consentida, pues de la esencia misma de la democracia es que la forma de gobierno sea consentida por una mayoría de la sociedad a quien afecta. Y casi sobra decir que en todos y cada uno de los países latinoamericanos ha habido alguna vez tiranías; es más, ahora vuelve a haberlas con una facilidad que apunta a la existencia de viejos hábitos y quizás a la de un placer morboso que exige la satisfacción periódica.

Para mí, la existencia de un mínimo de libertad personal y de un mínimo de libertad pública hace la democracia en la América Latina, y la falta de una de esas dos libertades, o de ambas, justifica la aplicación del término tiranía, cuando no el de dictadura. (El primero es el abuso o la imposición en grado extraordinario de cualquier poder o fuerza; el segundo se aplica cuando un gobierno, invocando el interés público, ejerce sus poderes fuera de las leyes constitutivas del país).

Es interesante retener esa condición de la democracia en la América Hispánica: la existencia de la libertad personal y de la libertad pública, pues, recta o torcidamente, suele pretenderse tomar como criterio la fidelidad con que los resultados electorales reflejan la voluntad del votante. De admitirlo, pronto llegamos al absurdo evidente de que mientras Argentina

y Colombia son hoy democracias perfectas, México vive en la tiranía. En la Colombia de hoy, por ejemplo, el Partido Conservador ha obtenido recientemente una elección unánime en favor de su truculento candidato; pero ¿quiénes votaron? Unica y exclusivamente los conservadores, pues los liberales, que forman el partido mayoritario, se ausentaron de las urnas electorales. Aparte de que así lo acordaron los dirigentes liberales para no sancionar una elección ilegal e inmoral, el gobierno presente de Colombia, al frente del cual está el señor Ospina Pérez, civil, rico, universitario, buen mozo, cuya cabeza nevada sugiere la bondad, la tolerancia y la comprensión del padre, condujo durante largos meses antes de las elecciones una campaña terrorista positivamente criminal, asesinando liberales e incendiando sus casas o clubes políticos; esa persecución que aterra y asquea: presentarse la policía en los sitios públicos, cafés o cinematógrafos, y apalear a la vista de todo el mundo, hasta dejarlos sangrantes y exánimes, a los liberales que allí se encontraban, y por el solo hecho de ser liberales. En México, en cambio, ha habido durante los últimos treinta años una libertad personal completa y una libertad pública casi igual. Y, sin embargo, los resultados de las elecciones, municipales, provinciales o federales, siguen dando mayorías abrumadoras a los candidatos gubernamentales, cuando los mexicanos tienen la convicción de que esos candidatos han venido perdiendo hace tiempo apoyo y simpatía en toda la nación.

Es verdad que si el fraude electoral desnaturaliza de una manera constante y en una proporción muy grande la voluntad mayoritaria, de poco sirve que ésta pueda moverse con libertad; pero también lo es que la acción política resulta imposible, y engendra desesperanza y desesperación cuando no existen las libertades personal y pública. Por eso, la existencia de esas dos libertades es la que cuenta en primer término para trazar por ahora la línea divisoria entre la democracia y la tiranía. El criterio no puede ser más benigno, pues lo que aparta o divide esa línea es la esperanza de una democracia y la realidad brutal de la tiranía.

### *El panorama de hoy*

Todo hombre y toda mujer bien nacidos han de sentir una congoja física al contemplar el panorama político actual de la América Latina: de los veinte países que la forman, siete

(Nicaragua, Venezuela, Brasil, Argentina, Perú, Colombia y la República Dominicana) viven bajo un régimen tiránico indudable; nueve (El Salvador, Honduras, Costa Rica, Panamá, Paraguay, Bolivia, Chile, Ecuador y Haití) viven en una situación política tan precaria, que cualquier hecho grave, una elección presidencial o una crisis económica, por ejemplo, puede precipitarlos a la tiranía sin embozo; y nadie metería la mano en el fuego para probar que los cuatro restantes (México, Guatemala, Cuba y Uruguay) son ya inmunes a la tiranía, y ni siquiera que en los últimos años hayan hecho progresos políticos alentadores.

Es impresionante el hecho de que sean dieciséis los países que viven en la tiranía y los que pueden caer en ella; lo es más su magnitud o importancia relativa, pues en materia política, como en tantas otras, el hombre más se inclina a imitar lo malo cuando es grande que lo bueno si es pequeño. De los tres países mayores de la América Hispánica, Brasil y Argentina viven hoy tiránicamente, y sólo México goza de la libertad. De los cinco países medios, Venezuela, Perú y Colombia han caído en la dictadura, Chile puede caer en ella y apenas Cuba vive en una democracia que dista mucho de ser ideal.

También puede apreciarse este panorama si se ve cuántos y qué países han progresado políticamente en los últimos quince o veinte años, y de cuáles puede decirse que han retrocedido. México, Cuba y Uruguay se han conservado en la democracia durante este período, haciendo progresos pequeños o discutibles; Nicaragua, Brasil y la República Dominicana eran y siguen siendo tiranías; Venezuela, Perú, Colombia y Argentina abandonaron la democracia para caer, las tres primeras, en la dictadura, y la cuarta, en la tiranía; Costa Rica, Panamá, Paraguay, Chile y Haití, han empeorado su condición política; en fin, El Salvador, Honduras, Bolivia, Ecuador y Guatemala han mejorado tan recientemente, que un nuevo retroceso no sorprendería a nadie. Podría resumirse la situación en el siguiente cuadro:

| | |
|---|---|
| Perduran en situación mala ......... | tres países |
| Han empeorado decididamente ...... | cuatro países |
| Han empeorado bastante ........... | cinco países |
| Perduran en situación satisfactoria .... | tres países |
| Han mejorado ligeramente ........... | cinco países |

Es decir, no sólo son doce los países que se encuentran en mala situación política, sino que nueve la han empeorado y apenas cinco la han hecho mejor. Puede concluirse entonces que la dictadura y la tiranía son hoy el fenómeno predominante en la América Latina, y que en los últimos años la tiranía ha progresado, mientras la democracia ha retrocedido. Para completar el cuadro, debe repetirse que la democracia no ha hecho progresos tangibles en los países que han vivido libremente durante los últimos veinticinco años; en cambio, de las tres democracias que se consideraban las más logradas de la América Hispánica, Uruguay, Colombia y Costa Rica, la primera permanece estacionaria, la segunda ha caído en el peor tipo imaginable de dictadura y la tercera entra en una crisis de la que no se sabe cómo podrá salir.

### *Trasfondo de la tiranía*

La pregunta se impone de manera ineludible: ¿qué fuerzas condenan, o parecen condenar, a la América Latina a levantarse para caer de nuevo en la tiranía; a permanecer en ella hundiéndose hasta el cogote, como el bruto se hunde en el pantano?

Los latinoamericanos creen conocer más o menos su historia, y los audaces dicen contar con una pronta respuesta para todo problema que surja, aun éste, el de la tiranía, de una complejidad exasperante; pero, ¿los norteamericanos y los europeos no sentirán acaso que cuestiones de esta naturaleza rebasan su capacidad de indagación y aun de entendimiento? Buena sorpresa han de llevar si se les dice súbitamente que en el mundo de ellos tiene su inspiración lejana este deplorable espectáculo latinoamericano.

Reconociendo de antemano que es muy difícil hacer generalizaciones válidas para situaciones y hechos que son numerosos y variados casi hasta el infinito, creo que el fenómeno de la tiranía latinoamericana, como tantos otros de la historia de nuestros países, tiene en su fondo una causa general: es resultado del proceso de adaptación violenta de las naciones hispanoamericanas a la civilización occidental, que no era ni es la suya, ni para cuya asimilación estaban siquiera medianamente preparados. No nos remontemos muy lejos, a las sociedades indígenas anteriores a la Conquista, porque entonces el fenómeno es obvio: esas sociedades en nada se parecían a las euro-

peas; su concepción del mundo, su tabla de valores eran enteramente distintas. Arranquemos de fines del siglo XVIII o principios del XIX, cuando, por una parte, los países hispanoamericanos preparan o consiguen su independencia política, y cuando, por otra, la Europa Occidental y Estados Unidos tuercen claramente hacia la etapa contemporánea de su historia. ¿Cuáles fueron las notas dominantes de esta sociedad occidental contemporánea?

Una de ellas fué la liberación del individuo frente al Estado, hasta pretender reducir a éste a meras funciones de vigilancia policial; la otra fué del progreso material, la de hacer del logro de la riqueza la mayor preocupación del individuo y la meta más levantada del Estado. Es decir, el Occidente europeo giró hacia la libertad política y hacia el progreso material, para hacer con ambas metas una filosofía que dominó al mundo sin rival durante todo el siglo XIX y los primeros años del XX.

Ahora bien, para nada estaban peor preparados los pueblos hispanoamericanos que para conseguir la libertad política y la riqueza material, pues jamás habían sido libres ni ricos, ni habían hecho de la libertad o de la riqueza una preocupación mayor o menor. Los pueblos indígenas que hallaron en el Continente los conquistadores españoles y portugueses carecían de toda organización social, o habían llegado a una teocrática-militar, extremadamente rígida. En todo caso, la masa popular jamás contó para nada, como no fuera para el trabajo, más o menos esclavo o servil. La dominación hispano-portuguesa confirmó y prolongó por tres siglos más una organización en que un grupo inverosímilmente pequeño dominaba a la inmensa mayoría; apenas varió el grupo gobernante, compuesto ahora por la jerarquía católica y la burocracia. Lógicamente, en esas sociedades la libertad individual se desconocía casi en absoluto, y la riqueza no pudo haber sido incentivo del individuo ni meta que el Estado se propusiera conseguir en beneficio de todos los gobernados.

Recuérdese también que esa dominación se ejerció durante tres largos siglos y que era una dominación colonial. Por ésta debe entenderse, en primer término, un gobierno que se ejerce en interés de la Metrópoli y no de la Colonia; luego, un gobierno cuya autoridad original y suprema reside fuera, y dentro tan sólo la autoridad secundaria; en fin, España y Portugal impusieron a nuestros países un gobierno central y autoritario: los mexicanos nunca eligieron a un funcionario colonial, por más

insignificante que fuera; todos los designaba el Rey, y no nombraba ni al indígena ni al mestizo, y rara vez al criollo. Esto quiere decir que los mexicanos o los peruanos desconocieron durante cien generaciones continuas lo que era un gobierno propio y los medios de ejercerlo y elegirlo.

Si los pueblos hispanoamericanos carecían de preparación para alcanzar pronto la libertad individual y aun la independencia nacional, no estaban mejor armados para conseguir en un tiempo relativamente breve una riqueza nacional que por su abundancia y su distribución pareja alcanzara a los más, haciéndoles sentir que, en efecto, había un progreso material, para ellos y para todos.

De nuevo, no lleguemos a los pueblos indígenas anteriores a la Conquista, sino veamos qué pudo haber legado a nuestros países la Colonia. Poco o nada, en realidad. En primer término, la meta del bienestar material surge en el Mundo Occidental cuando estaba a punto de concluir el régimen colonial español y portugués en la América, de modo que nuestros pueblos no aprendieron siquiera la filosofía del porvenir inmediato. Luego, tampoco aprendimos de España y Portugal a manejar nuestra economía: siendo nosotros colonias, su explotación se hizo no en beneficio de ellas mismas, sino de la Metrópoli: todo intento industrial se suprime para forzarnos a consumir las manufacturas españolas, y como España estaba interesada por sobre todas las cosas en los metales preciosos, a su búsqueda y extracción hubo de sacrificarse la agricultura, el comercio y la industria. Los capitales que se fueron acumulando en los tres siglos de dominación no eran de los mexicanos: a la Corona iba una buena parte, que se gastaba en sostener su política imperial; la Iglesia católica tenía otra, que se gastaba también en su política imperial; y algo quedaba como capital privado en manos de los criollos. Al hacerse la Independencia, la Corona perdió sus rentas, que pasaron a ser de los nuevos Estados independientes; el capital de los criollos voló a España en busca de seguridad, y arrebatarle a la Iglesia su riqueza costó algo más de medio siglo. Mientras esto ocurría, hubo necesidad de acudir al crédito extranjero, que se daba con intereses usurarios, con garantías irritantes y quizás con la intención de endeudar a nuestros países para luego echarles mano. En parte con los bienes desamortizados de la Iglesia, en parte con empréstitos extranjeros y en parte con las utilidades de un comercio internacional que al fin se organiza, los pueblos hispanoamericanos

intentan, pero no antes del último cuarto del siglo pasado, fomentar su riqueza y distribuirla mejor. Los progresos han sido increíbles, pero son recientes y había tanto que hacer que desespera contemplar hoy la situación.

Aun cuando en general los historiadores toman el fin del siglo XVIII (con la revolución política francesa y la económica inglesa) como el paso de la era moderna de Europa a la contemporánea, todos ellos, sin discrepancia alguna, están conformes en que el proceso de transformación fué gradual, de modo que hablar de "revolucionar" es apenas un medio de subrayar la trascendencia del cambio, pero en manera alguna de sugerir su instantaneidad o prontitud. Así, la libertad individual que supone el liberalismo, tenía como antecedentes el término de la esclavitud (ocurrido en el Occidente europeo hacía siglos), el de la servidumbre (ocurrido también hacía siglos), la descomposición de las corporaciones o gremios (consumada de un modo cabal en Inglaterra antes de iniciarse la revolución industrial) y la aparición de la burguesía, clase cuya maduración se lleva también larguísimos años.

En la América Hispánica, por el contrario, la esclavitud existía como fenómeno general hasta los primeros años del siglo XIX; el trabajo servil existió de hecho en México hasta 1910, y puede hallársele hoy en varios países latinoamericanos. No es clara la existencia de una burguesía antes de concluir el segundo tercio del siglo pasado.

Por estas y otras consideraciones, podría hacerse la afirmación de que los pueblos hispanoamericanos se lanzaron a vivir el siglo XIX cuando su propia evolución política, económica y social sólo los habría llevado al siglo XV de la historia de Europa. La afirmación es, sin duda, errada en muchos puntos, pero aparte de que es verdadera en otros tantos, ayuda a entender cuál es el fondo del problema de la tiranía americana: nuestros pueblos no pueden, ni podrán por algún tiempo, desenvolverse de modo normal, porque viven en un siglo que no es el de ellos, para el cual no están preparados, de modo que se sienten constreñidos a lograr en un siglo o siglo y medio lo que otros hicieron en cuatro o cinco. Piénsese que hasta los países mayores de la América Latina no completaron el esqueleto general de sus comunicaciones ferrocarrilera y telegráfica sino entre 1890 y 1900, y que hasta ahora ninguno de ellos puede comparar esas comunicaciones, en extensión, velocidad y densidad de tráfico con las de Estados Unidos o los países

de la Europa occidental; recuérdese también que son de esas mismas fechas los primeros grandes diarios modernos que surgen en la América Latina. ¿Se cree, por ventura, que sin el ferrocarril y el telégrafo y el diario moderno puede existir una democracia? Pero si estos medios de comunicación hubieran existido antes, su alcance habría tenido límites infranqueables en la pobrísima enseñanza escolar. Si en el día de hoy, a pesar de un esfuerzo sostenido y casi gigantesco de treinta años consecutivos, México todavía tiene un analfabetismo que alcanza al cincuenta y cinco por ciento de su población, ¿cuáles pudieron haber sido los augurios con que inició su vida de nación libre en 1821, año en que consuma su independencia política de España? Y no son tan sólo la comunicación material y espiritual; son las formas de trabajo, la escasa riqueza natural o la dificultad de su explotación, la poca productividad, los bajos salarios, lo que mantiene en la pobreza al ochenta por ciento de la población de los países latinoamericanos, pobreza que crea en todos esos hombres y en todas esas mujeres una actitud mental y moral de dependencia, de verdadera esclavitud, enteramente reñida con la psicología, con el juicio y la acción independientes, propios, individuales, que debe tener el ciudadano de una democracia.

Claro que hay un equívoco histórico en el sentido de la palabra democracia, pues ésta ha cambiado de una manera radical en los países que la inventaron, en Inglaterra, en Estados Unidos y en Francia, del siglo XIX al XX. La primera es, como si dijéramos, una democracia de salón, confinada al círculo de los gobernantes, círculo pequeño, de gente ilustrada, que quiere, en efecto, gobernar con un nuevo sentido, con un sentido democrático o popular; es el gobierno *para* el pueblo. La segunda es una democracia de plaza pública, de grandes masas, a la cual da existencia y tono la apretada densidad demográfica de los centros urbanos que crea la industria contemporánea; es la democracia para el pueblo y *por* el pueblo. El éxito de la primera democracia reside esencialmente en la bondad de un gobernante, así se llame Jefferson, Juárez o Sarmiento; el de la segunda no depende ya de Harry Truman, sino del pueblo norteamericano. Y mientras todos los países de la América Hispánica han podido dar y han dado grandes gobernantes en la primera democracia, ninguno se ha acercado siquiera a crear las condiciones nacionales de una democracia contemporánea. La riqueza y la cultura, como la salud y la seguridad,

los mejores bienes del hombre, siguen siendo patrimonio de unos cuantos, y por eso, la América Hispánica, a pesar de grandes progresos, no ha podido rebasar el tipo de gobierno oligárquico, sea tiránico o no, dictatorial o no, ilustrado o analfabeto. Así se explica, por ejemplo, la aparente paradoja de México: de 1867 a 1876 vivió en una democracia siglo XIX próxima a lo ejemplar; de la democracia contemporánea, tuvo la mejor de las intenciones y hoy sólo le ha quedado la demagogia, la horrible excrecencia de la democracia contemporánea.

En esto, de nuevo ha sido cruel la historia con la América Hispánica, pues cuando había logrado introducir las formas de una organización política liberal, y creado el tipo de mandatario ilustrado que un gobierno así exigía, cambió el contenido de la democracia cuando nuestra América fué invadida por el capitalismo extranjero, que crea la mentalidad moderna de masa, pero no las condiciones del bienestar general.

Latinoamérica ha descubierto muy tarde esa transformación de la democracia; habría intentado conseguirla, con su capacidad asombrosa de adaptación, si no fuera por otra desafortunada circunstancia: los inventores mismos de la democracia fueron perdiendo fe en ella después de la primera guerra mundial. A la enorme dificultad de crear y mantener las condiciones sociales que hacen posible una democracia real, auténtica, se añadió entonces la duda de si valdría la pena tanto afán para alcanzar formas de gobierno de cuya bondad comenzaban a dudar ingleses, franceses y norteamericanos.

Me parece indudable que ningún pueblo de la tierra —y los de la América Latina ni fueron ni pudieron haber sido excepción— ha podido conquistar *simultáneamente* las dos grandes metas que el Occidente europeo se propuso: la libertad individual y la riqueza general, sino como resultado de un proceso que, cobrando un ímpetu mayor en el siglo pasado, tenía, sin embargo, viejísimos antecedentes en una evolución que, más que social, parecía geológica, justamente por su lentitud milenaria.

### *Entra el tirano latinoamericano*

EN este cuadro —tosco, apresuradamente trazado— hace su entrada esa pertinaz y triste figura del tirano latinoamericano: ha sido el hombre impaciente, en consecuencia violento y arbitrario, que ha pretendido forzar la marcha política de su pue-

blo cuando le parecía que no estaba a la altura del progreso material, y que ha suprimido la libertad cuando creyó que ésta estrangulaba al progreso económico.

Los pueblos hispanoamericanos manifestaron su claro deseo de constituirse en unidades políticas independientes de España o Portugal entre 1800 y 1810; la primera tarea que tuvieron ante sí, aparte de la obvia de crear una fuerza física capaz de hacer respetar ese deseo, fué la de darse instituciones de gobierno *propias*; pero propio no quiere decir por fuerza diverso, ni menos radicalmente diverso. Así, los pueblos hispanoamericanos pudieron haber optado por seguir viviendo dentro de los cuadros generales de organización política heredados de España, los únicos que les eran familiares y los únicos a los cuales correspondía su realidad social; a reserva, naturalmente, de irlos transformando hacia otros más avanzados, más humanos y más a tono con el mundo occidental en el cual vivirían por fuerza en el porvenir. En lugar de elegir simplemente lo propio, optaron por lo diverso, con el deseo, muy comprensible, pero no por eso menos desdichado, de marcar más la distancia que querían poner entre ellos y la antigua Metrópoli, además de querer salvar, también con razón, lo que ellos consideraban un vergonzoso atraso. Y claro que esas instituciones políticas diversas —que eran, por supuesto, las que ofrecía la filosofía liberal en boga— les eran ajenas, y mientras resultaba sencillísimo encontrar la forma de esas instituciones, era imposible crear súbitamente el contenido de ellas: las condiciones sociales, económicas, aun morales, que una democracia genuina exige. El problema era, entonces, forzar el desarrollo político de estos países, y para pretender lograrlo, surge el tirano, el hombre impaciente y arbitrario, que encarna para Chile en O'Higgins, para la Banda Oriental en Artigas, y en Bolívar para la Gran Colombia, Perú y Bolivia.

Y cuando, después de cuarenta o cincuenta años, se consiguió esa meta inicial de conquistar las formas más aparentes de la libertad política —separándose de la Metrópoli, redactando cartas constitucionales liberales y democráticas, sometiendo la fuerza opresora y reaccionaria de la Iglesia católica, rechazando a veces con las armas las arremetidas del imperialismo europeo y norteamericano— descubren que ese progreso político —indudable y magnífico, por otra parte— se había logrado con grandes, con inmensos sacrificios de tiempo, de esfuerzo, de vidas humanas y, sobre todo, de riqueza. De rique-

za, es decir, de la nueva y codiciada meta. El progreso político, conseguido casi siempre por la fuerza de las armas, en largas, interminables contiendas civiles, se había logrado a expensas del progreso material; la libertad, en su deseo desesperado de brotar y crecer, había segado la riqueza; sin ésta la libertad misma parecía precaria. Los pueblos hispanoamericanos sienten entonces un vivísimo deseo de poner término a la contienda por la libertad, para avanzar tranquilos hacia la riqueza. Entonces se pretende forzar el progreso material, y para lograrlo, surge otra vez el tirano, el hombre impaciente, violento y arbitrario que en la nueva meta que se propone lograr, encarna muy típicamente en el Rosas argentino o en el Porfirio Díaz mexicano.

Me parece que esa es una explicación general, comprensiva, que puede darse a este fenómeno tan extraño como sombrío de la aparición, desaparición y reaparición del tirano latinoamericano; pero habrá de seguro otras explicaciones, pues siempre existe un modo general y distante de ver un fenómeno, y otros más particulares y próximos. En todo caso, la mía no debiera sorprender al europeo y al norteamericano, pues ambos han señalado una y otra vez la debilidad mayor de la civilización occidental contemporánea, esa descompensación entre el crecimiento material y el moral, fenómeno al cual le han dado un nombre ya célebre: el *cultural lag*.

Tampoco quiere decir que mi explicación, al dar a la presencia del dictador un trasfondo histórico que la hace aparecer como si fuera natural o inevitable, justifique o alabe esa presencia, ni mucho menos que deba restar bríos a la acción de los opositores de la tiranía. Antes al contrario, la historia de los países latinoamericanos enseñaría fácilmente que no en todos los casos tuvo la aparición de un dictador el sello de una verdadera fatalidad. Dárselo, por ejemplo, a la de Trujillo en Santo Domingo, equivaldría a introducir un elemento de tragedia en el mejor carnaval del mundo.

Esa misma historia, por otra parte, enseñaría con igual facilidad que poco o nada (salvo, a veces, el *tempo*) ha perdurado de la obra de los tiranos, aun de los pocos generosos y geniales que ha habido en nuestra América. En primer lugar, porque en general el tirano no ha tenido otra virtud que la fuerza, y la experiencia ha probado hasta la saciedad que con la fuerza sola no se hacen obras buenas, ni las malas se hacen bien. Luego, como hija de la impaciencia, la obra del tirano es

apresurada, carece de la firmeza y del acabado de lo perdurable; como hija de la violencia, engendra el odio que exige su destrucción, y no el amor que velaría por conservarla; como hija de la ignorancia, conviértese en ejemplo del yerro, pero no del acierto; como hija de la demagogia, atrae al necio y repele al juicioso.

Por otra razón la obra del dictador tiene poco o ningún mérito personal: el tirano es un mero agente de intereses ajenos a él, que lo usan exactamente como se usa una herramienta cualquiera, digamos un martillo para remachar un clavo. Tómese el caso del general Odría, actual dictador del Perú. Este hombre, que con una revuelta militar interrumpió la única oportunidad que su país tuvo en todo lo que va del siglo de sanear su vida política, provocó esa revuelta y montó todo un sistema autoritario de gobierno con el único resultado de convertirse en el defensor de diez familias peruanas cuyos nombres completos podría yo escribir ahora mismo. Y si además de eso, el general Odría acude al señor Julius Klein para organizar la economía y las finanzas del Perú, y a un sargento de la Guardia Civil española para organizar la policía peruana, ¿en qué campos va a cosechar laureles propios el general Odría?

Por todo esto, la obra impaciente del dictador ha tenido que rehacerse pacientemente casi desde el punto mismo en que aquél la emprendió. Y esa segunda labor, la realmente firme y eficaz, pero oscura y lenta, ha sido acometida siempre por el otro gobernante latinoamericano, el buen gobernante, que también los ha habido y hay, para bien y consuelo nuestro.

### *Norte para el porvenir*

No es el tema de este artículo proponer los medios (sobre todo los *prácticos,* que en general exige el lector apresurado) para arrasar con todas las tiranías que hoy ensombrecen el cielo latinoamericano, y para evitar que en el futuro reaparezcan. Yo tengo mi propia fórmula, pero como aun no la patento, no puedo hacerla pública ahora. Sin embargo, podría adelantar dos simples consejos. Habría que aconsejar a nuestros dictadores, puesto que son omnipotentes en el terreno de la fuerza bruta, que lo sean en el de las ideas y en el de las obras; que intenten una obra propia y nueva, no ya buena, que eso sería pedirles demasiado. Verían entonces que no se les ocurre

nada, absolutamente nada, y que su fuerza, ilimitada en la persecución y en la matanza, se hace añicos al intentar levantar en un milímetro la felicidad de sus pueblos. Y al buen gobernante latinoamericano (y de cualquier parte del mundo, podría añadirse) habría que darle la norma de que nunca jamás consienta en que el progreso material de su pueblo quede a la zaga del progreso político; uno y otro deben caminar al mismo ritmo, pues si alguna vez surge entre los dos una descompensación grave, aparecerá de nuevo el fatídico tirano que pretenda ponerlos al parejo.

# LA DOCTRINA VENEZOLANA DE ACCION DEMOCRATICA

Por *Luis LANDER*

El derrocamiento del Gobierno Constitucional de Venezuela presidido por don Rómulo Gallegos, por acto de insólita traición, ha dado origen a una ola de denuestos, injurias y calumnias tanto contra su persona como sobre la organización política que lo llevó al poder. Acusaciones de todo orden, que no han podido ser respaldadas con pruebas, se han acumulado en las páginas de muchos órganos de prensa, incluso mexicanos. Firmas desconocidas, y aun otras que deberían respetar valiosa labor cumplida, con falta absoluta de probidad se han puesto al servicio de los militares venezolanos que por acto de fuerza frustraron la más hermosa experiencia democrática que registra la historia de Venezuela. Tal situación me ha llevado a solicitar la hospitalidad de CUADERNOS AMERICANOS para asumir la defensa de los postulados y realizaciones del vasto y vigoroso movimiento popular del cual es expresión política ACCIÓN DEMOCRÁTICA, a fin de contribuir al establecimiento de la verdad histórica en el actual momento venezolano.

Al hacer este intento se hace necesario comenzar por establecer nuestra posición en relación con las grandes corrientes políticas en que se debate el mundo, y en especial ante el incierto destino de América, motivo de honda preocupación para todo hombre de pensamiento responsable.

En lo más cruento de la lucha entablada en la última guerra mundial y cuando apenas se vislumbraba el triunfo de los ejércitos democráticos sobre el fascismo, la esperanza de obtener como lógica secuela de la victoria el establecimiento de normas de vida y convivencia más humanas para los pueblos, fué estímulo eficaz para el esfuerzo y el sacrificio que exigió la lucha a muerte por la libertad y la justicia. Las repetidas declaraciones de los Jefes de Estados democráticos, la firma de convenios internacionales, como la Carta del Atlántico con sus cuatro

libertades rooseveltianas y la acción decidida por parte de los gobiernos democráticos para erradicar de la vida de los pueblos comprometidos en la magna lucha toda expresión de fascismo, fueron suficientes a hacer concebir la seguridad de que una vez obtenido el triunfo comenzaría para el mundo una nueva era, presidida por principios que permitieran garantizar hasta la "libertad de temor". Pero pese a todos los sacrificios exigidos a los pueblos, a todas las vidas inmoladas, el panorama que hoy nos ofrece el mundo no puede ser más desolador. Un mundo dividido en dos grandes corrientes: la occidental y la oriental, parece ir rectamente a una nueva guerra que de acuerdo con el lamentable éxito obtenido por la ciencia moderna en sus investigaciones, cabe temer significará la destrucción de nuestra civilización. El constante avance de la técnica y especialmente el desarrollo —que parece no tener limitaciones— en los medios de transporte, han hecho de nuestro planeta un todo que no permite el mantenimiento de las barreras que los hombres han creado para dividirse. Ya no es posible pensar en nacionalismos estrechos. Cualquier hecho político, social o económico que ocurra en un lugar tiene en una forma u otra repercusiones más o menos extensas, e impide a los modernos estadistas establecer rígidas líneas divisorias entre problemas internacionales y nacionales. Ya el aislacionismo no tiene vigencia y los hombres de pensamiento están impelidos a preocuparse de los acontecimientos mundiales y a seguir su desarrollo paso a paso y angustiosamente.

El llamado "frente internacional oriental" presidido por la Rusia de los Soviets, no ofrece solución a la crisis que vive el mundo para quienes mantenemos verdadero culto por la libertad y el respeto a la dignidad humana, porque implica el sacrificio de ambas, no importa en aras de qué conquistas materiales. Ni aún la promesa de transitoriedad, esgrimida como argumento para justificarlo puede satisfacernos, por cuanto tal etapa se ha venido prolongando por 30 años. Sólo minorías, que tal vez no comparten este criterio, se han adscrito en el continente americano al ideario comunista. Para quienes concebimos un sistema de convivencia humana que permita la elevación constante y firme del nivel de vida de los hombres, borrando las irritantes diferencias provocadas por la desigual e injusta distribución de la riqueza dentro del respeto a los derechos de la condición humana, la comunista no puede ser nuestra solución.

Es con este concepto claro que abordamos —con verdadera angustia— el desarrollo de los acontecimientos en el llamado "frente occidental". A nada conduciría tomar posición frente al comunismo si al propio tiempo no ideamos y llevamos a la práctica un sistema que dé a los hombres lo que otro les niega. Para arribar a tal concepción se hace necesario ser sinceros, y hasta despiadados si se quiere, en el señalamiento de los errores e inconsecuencias de la llamada "política occidental".

Sin compartir la idea de que es inevitable que la crisis mundial desemboque en una nueva conflagración, creemos, sí, que esa solución puede obtenerse por una firme y decidida política de unificación entre los pueblos que comparten el ideario democrático y niegan la solución comunista. El problema estaría en determinar las bases de esa unificación y precisar las normas que deben regir las relaciones de esos pueblos, borrando de ellas los términos de desigualdad, y principalmente las discrepancias tan a menudo observadas entre las declaraciones y objetivos señalados y la práctica diaria. Es difícil, si no imposible atraer a un frente de lucha por la democracia, cuando tal frente aparece dirigido —al par que por demócratas— por quienes dicen serlo y en la práctica hacen víctimas a sus pueblos de violaciones a los derechos humanos y los someten a condiciones de miseria. Visto así el problema sería el de una crisis de la sinceridad. Deberíamos volver a ella y pensar en la necesidad de crear en nuestro continente sistemas de gobierno capaces de hacer realidad los hermosos principios que se sustentan en las conferencias internacionales. No aceptemos con indiferencia que junto con hombres esclarecidos firmen declaraciones y documentos señaladores de rutas de justicia quienes a diario, con su propia acción, los contradicen. Medítese acerca de la reacción de un ciudadano cualquiera de Santo Domigo, Perú, Venezuela o Argentina, cuando los representantes de esos gobiernos con el silencio cómplice de los de países regidos democráticamente, signan documentos internacionales que imponen como condición esencial respeto a principios y derechos que diariamente y con contumacia le son violados y pisoteados. Medítese sinceramente acerca de cuál será el pensamiento de esos ciudadanos comunes y corrientes de esos —y otros países— donde la dictadura criolla es negación de todo derecho y norma de gobierno, cuando las organizaciones internacionales condenan la violación de derechos en países ubicados detrás de la llamada "Cortina de hierro". El ciudadano corriente, sin acceso a las

fuentes del conocimiento histórico, que en general no ha salido de su suelo y desconoce lo que ocurre en otras latitudes, cuando tiene conocimiento de algún denuncio sobre pérdida de libertad o funcionamiento de sistemas totalitarios en países dominados por el comunismo, se sentirá inclinado a creer lo que al respecto expliquen los agentes comunistas. Porque el hecho de que tal denuncia esté respaldada por quienes diariamente y en su propia carne les hacen víctimas de procedimientos similares, quita toda fuerza a la denuncia clamando en países distantes por respetos que se niegan a los propios.

Es más: hombres de pensamiento democrático, convencidos filosóficamente de la posibilidad de sistemas distintos y hasta antagónicos al comunismo, arribarán al escepticismo.

Hemos sustentado la tesis —comprobada por la realidad de los hechos en los tres años que como organización política nos tocó regir los destinos de Venezuela— que la mejor barrera, la única barrera eficaz para detener la propaganda comunista es dar a los pueblos mejores condiciones de vida. Demostrar a las masas que es posible, sin mengua ni perjuicio de su libertad, la participación colectiva a través de sistemas electorales realmente democráticos y la obtención de mejores condiciones de vida. Que puedan ver en la práctica cómo pueden ser erradicadas las causas que originan la miseria, y ser solucionados sus problemas por métodos democráticos. Lo otro, la negación de la libertad, el establecimiento de sistemas de gobiernos dictatoriales, la vigencia de métodos económicos de explotación, son el mejor caldo de cultivo para la proliferación del ideario comunista.

La democracia, como fué concebida por los liberales manchesterianos deja de tener vigencia a medida que los aviones dominan el espacio, los progresos de la agricultura la hacen más eficaz, la industria se desarrolla y la técnica moderna pone al servicio de la producción métodos más eficaces y maquinaria mejor. El "dejar hacer" no puede tener vigencia. Los economistas modernos cada día tienden más a conducir los procesos de la producción, distribución y consumo por rutas que al mismo tiempo que la escasez eviten la superproducción. Es un hecho incontrovertible que para evitar los peligros de procesos económicos sin control, se hace necesaria la intervención de organismos que los orienten. Estados Unidos, abanderado del sistema de libre empresa ha tenido que dictar legislación y poner en práctica medidas que contradicen, de hecho, el sis-

tema de la libre empresa. Y es que la mecánica misma del proceso histórico, el desarrollo de los acontecimientos conduce al mundo a adoptar nuevos métodos para hacer frente a nuevas situaciones. En países poco desarrollados económicamente, como Venezuela, resulta divertido ver a los más tenaces defensores del "dejar hacer" acudir a los organismos oficiales en solicitud de medidas que protejan determinada actividad económica, sin percatarse de que con ello están dando la razón a quienes sustentamos el criterio de que es necesario que el Estado moderno tome a su cargo la dirección y reglamentación de los procesos económicos para evitar las crisis.

La limitada extensión de este artículo nos impide ahondar el tema, pero creemos innecesario hacerlo, por cuanto todos los países del mundo han adoptado sistemas, más o menos acentuados, de intervención económica, a pesar de los partidarios de la Libre Empresa. Aún se le ha adoptado en convenios internacionales, como el Fondo Monetario Internacional y la carta de La Habana, que establecen restricciones y limitaciones en los procesos económicos internacionales.

Por otra parte la necesidad de atender el problema social, de aplicar el moderno criterio de seguridad social, el de mejorar —en síntesis— las condiciones de vida de los hombres, conducen a la adopción de medidas de tinte socialista. La nacionalización de los servicios públicos, antes considerada como medida revolucionaria y comunizante, es hoy señalada como de sabia política económica y aceptada aún por los más fervientes partidarios del liberalismo manchesteriano.

Las modernas legislaciones sociales —impulsadas por la Oficina Internacional del Trabajo— han recogido y adoptado principios que constituyeron bandera de lucha para los revolucionarios socialistas del siglo pasado.

En otros órdenes podríamos señalar cómo con la evolución de los tiempos, ideas y conceptos otrora estimados y combatidos como revolucionarios se han ido imponiendo hasta ser considerados hoy como lógicos y naturales. La jornada de ocho horas, que costó la vida a líderes proletarios, no solamente ha sido adoptada por la casi totalidad de las legislaciones del Trabajo, sino que aun el 1º de mayo ha sido escogido como Día Internacional del Trabajo casi mundialmente.

Todo esto conduce a adoptar como posición y solución para enfrentar a la solución comunista, la de un sistema que podría definirse como de democrático en lo político y socialista en lo

económico. Esto último en proporción y de acuerdo con el desarrollo económico y la situación imperante en cada país.

Lo grave es que en el confuso panorama actual se acusa un fortalecimiento de los sectores menos permeables a estas ideas. De uno a otro extremo del continente se aprecia el avance de las fuerzas políticas y económicas opuestas al sano desenvolvimiento de las instituciones democráticas. Apelando a todos los medios pugnan por mantener los pueblos en una situación que ya hemos señalado como la más propicia para la extensión de concepciones extremistas.

La epidemia de golpes militares que sufre hoy América Latina es producto de la acción de esos sectores. Y la indiferencia con que se observan esos desgraciados sucesos por parte de las naciones democráticas, parece demostrar que se ha llegado a la conclusión de oponer al totalitarismo comunista esa versión americana del fascismo que son las dictaduras criollas. Como si los pueblos nada tuvieran que decir, y nada se esperara de las masas populares, permanecen sin entender que el estado de descomposición social que hoy se advierte en América es quizá el problema más grave al cual tiene que hacer frente la llamada "democracia occidental".

Siendo ACCIÓN DEMOCRÁTICA un partido con tres años de experiencia en el ejercicio del poder, no basta este sucinto análisis sobre su doctrina política. Se imponen referencias —así sean breves— a la forma en que tradujo a la práctica su ideario político y administrativo. Nos limitaremos a destacar los puntos resaltantes, impedidos como estamos por la extensión, de hacer un análisis a fondo.

### *Democratización política*

PODEMOS declarar enfáticamente, y dejando a un lado falsas modestias, que en los tres años que gobernó nuestro partido se produjo en Venezuela, en sentido democrático, la más profunda transformación que conoce su historia como República.

Consecuentes con el compromiso adquirido en el momento mismo de asumir el poder el 19 de octubre de 1945, junto con la Unión Patriótica Militar, a un mes apenas de esa fecha se empezó a redactar por una Comisión nombrada al efecto, un Estatuto Electoral y un ante-proyecto de Constitución. El 27 de octubre de 1947, bajo el imperio de ese Estatuto, y luego de

ardorosa campaña electoral en la que participaron todos los sectores políticos organizados, se llevaron a cabo los comicios en que fueron electos los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente. Este organismo redactó una nueva Constitución, que fué promulgada el 5 de julio de 1947.

Antes de señalar los aspectos más relevantes de esta Constitución, merece detenerme un poco en el examen del Estatuto Electoral que por sí mismo constituye prueba de la forma consecuente en que ACCIÓN DEMOCRÁTICA puso en práctica su ideario democrático.

El Estatuto quita de las manos del Poder Ejecutivo Federal la dirección del proceso electoral y crea un Consejo Supremo Electoral integrado por representantes de todas las organizaciones políticas. Se establece que ninguna organización podrá tener mayoría en este organismo, que —como dice Rómulo Betancourt en su trabajo "El caso de Venezuela y el destino de la Democracia en América"— podría ser asimilado a un "cuarto poder". Los demás organismos electorales debían tener similar integración para garantía de la pureza del sufragio.

Se reconoció el derecho de voto a todos los venezolanos mayores de 18 años, supieran o nó leer o escribir, sin distinción de sexo, credo, raza o condición económica.

Esta amplísimo derecho de sufragio y las garantías de que se le rodeó despertaron en la ciudadanía un entusiasmo sin precedentes en la población venezolana. Como culminación de una actividad política no presenciada antes, concurrieron a las votaciones 1.400,000 habitantes, sobre una población de 4.500,000 en que se calcula la total del país. De estos votos recibió ACCIÓN DEMOCRÁTICA 1.100,000; COPEI, el partido de la derecha clerical venezolana 180,000; Unión Nacional Republicana 54,000; el Partido Comunista 51,000, un llamado Partido Socialista Venezolano 2,500; el Partido Social Cristiano 2,000; 600 el Partido Liberal Progresista; 350 el Comité Electoral Autónomo; 5,500 votos el Comité Eleccionario Falconiano; 250 la Unión Barinesa Independiente; 3,000 la Organización Democrática Electoral; 4,500 el Partido Liberal del Táchira; 900 el Frente Electoral Independiente y 1,600 la Organización Electoral Independiente.

Estos comicios establecieron un verdadero "record" internacional, al concurrir a depositar sus votos el 31% de la población total del país.

Es útil recordar, de paso, las frases registradas en un documento presentado por las Fuerzas Armadas, encabezadas por el triunviro que merced a la traición más incalificable, rige hoy los destinos de Venezuela. El documento fué presentado a la Asamblea Nacional Constituyente cuando algunas voces intentaron tachar los comicios con fines de agitar en las filas del ejército. Dice así:

"...La Asamblea Nacional Constituyente es representativa de la voluntad popular, elegida libremente el 27 de octubre de 1947, en comicios que estuvieron bajo nuestra vigilancia y por ello nos consta que fueron llevados a cabo con la mayor pureza".[1]

En el Estatuto se establecen sistemas para garantizar la representación de las minorías, por lo cual, y no obstante la aplastante victoria de ACCIÓN DEMOCRÁTICA, importante número de elementos representativos de las organizaciones de oposición logró bancas en la Asamblea Nacional Constituyente, sin contar aquellos que ACCIÓN DEMOCRÁTICA incorporó a sus listas de candidatos y que no pertenecían a la organización.

Examinemos los aspectos fundamentales de la Constitución aprobada por la A.N.C.: Conserva el régimen centro-federal ya tradicional en el país. Establece los principios clásicos del sistema representativo de gobierno y precisa claramente el ejercicio de la soberanía a través de poderes delimitados. En la parte dogmática, el Capítulo II establece y rodea de seguridad las siguientes garantías: inviolabilidad de la vida; libertad y seguridad personal; derecho de asilo por motivos políticos, libertad de tránsito para las personas y sus bienes, inviolabilidad del hogar y de la correspondencia, libertad de pensamiento manifestada por escrito o por palabra; libertad de conciencia y de cultos, libertad de reunión, de asociación y de sindicalización; derecho de sufragio activo y pasivo e igualdad ante la ley.

La Libertad y la seguridad personal son además precisadas y protegidas ampliamente por los artículos 30 y 31, y en el 32 se establece, por primera vez en Venezuela la institución del Habeas Corpus en los términos siguientes:

---

1 Esto no ha sido obstáculo para que a raíz de la traición del 24 de noviembre de 1948, el propio Tte. Coronel Delgado Chalbaud diga, con la más inaudita desvergüenza, que en esos comicios hubo "aprovechamiento indebido de las ventajas del poder para favorecer a un Partido".

"A toda persona detenida o presa con violación de las garantías establecidas en esta Constitución en resguardo de la libertad individual, le asiste el recurso de Habeas Corpus. Este recurso podrá ser ejercido por el interesado o por cualquier persona en nombre de aquél, y será admisible cuando la ley no consagre contra la orden, acto o procedimiento que lo motive ningún recurso judicial ordinario".

En cuanto a la libertad de pensamiento el Art. 37 establece que... "sin que pueda establecerse censura previa...". El numeral 2º del Art. 30 precisa que en los delitos de injuria, difamación, desacato u ofensas a personas o cuerpos judiciales, políticos o administrativos investidos de autoridad pública, la detención no procederá sino en virtud de sentencia firme.

En materia de protección a la infancia el Art. 49 establece:

"El Estado garantiza la protección integral del niño desde su concepción hasta su completo desarrollo, de modo que éste se realice dentro de un ambiente de seguridad material y moral. En consecuencia se establecerán, entre otras, las condiciones necesarias:

a) para que los hijos gocen del derecho de conocer a sus padres;

b) para que los padres cumplan el deber de asistir, educar y alimentar a sus hijos, cualquiera que sea la filiación de éstos;

c) para que los menores sean amparados y juzgados por leyes especiales;

d) para impedir la explotación de los menores en el trabajo.

El Estado compartirá con los padres, de manera subsidiaria y atendiendo a las posibilidades económicas de éstos, la responsabilidad que les incumbe en la formación de los hijos. Un código especial regirá esta protección y establecerá el organismo encargado de la Dirección de ella".

En cuanto a seguridad social la Constitución establece para los habitantes de la República el derecho a vivir protegidos contra los riesgos de carácter social que puedan afectarlos, y la necesidad que de ellos se derive, por un sistema amplio y eficiente de seguridad social.

Por lo que respecta a educación, el Art. 53 garantiza el derecho de todos a la educación, definiéndola como función esencial del Estado. El Art. 54 concibe el proceso educacional así:

"La educación nacional será organizada como un proceso integral, correlacionado en sus diversos ciclos y estará orientada a lograr el desarrollo armonioso de la personalidad humana, a formar ciudadanos aptos para la vida y para el ejercicio de la democracia, a fomentar la cultura de la nación y a desarrollar el espíritu de solidaridad humana".

El Art. 58 establece la obligatoriedad de la educación primaria, y la gratuidad de la que se imparte en los establecimientos oficiales en todos los ciclos.

Estos hermosos principios sirvieron de base a la Ley de Educación que dictó posteriormente el Congreso Nacional, y la cual mereció los más altos elogios de parte de distinguidos pedagogos americanos. Tanto en esta Ley como en la Constitución se garantiza la libertad de enseñanza, bajo la inspección y vigilancia del Estado, declarándose que ésta merecerá su estímulo siempre que se acuerde a los principios de la legislación vigente.

Importante capítulo de la Constitución, que por sí solo la definiría como progresista y democrática es el que se refiere al trabajo. Después de definirlo como un deber y un derecho, compromete al Estado a procurar que toda persona apta pueda obtener por el trabajo los medios de subsistencia, y a impedir que por causa de éste se establezcan condiciones que en alguna forma menoscaben la dignidad o la libertad de las personas.

Se consagran los siguientes principios que rigen al trabajo manual, como al intelectual o técnico:

1º Jornada máxima normal de ocho horas en el día y siete en la noche.
2º Salario igual para trabajo igual.
3º Salario mínimo y vital suficiente para satisfacer las necesidades del trabajador.
4º Vacaciones anuales remuneradas.
5º Responsabilidad por riesgos profesionales.
6º Preaviso o indemnización en caso de ruptura del contrato de trabajo.
7º Prima de antigüedad y jubilación.
8º Estabilidad en el trabajo para los miembros de las directivas de los sindicatos de trabajadores.
9º Contrato colectivo de trabajo en el cual podrá incluirse la cláusula sindical.
10 Conciliación para resolver los conflictos entre patronos y trabajadores.

11 Derecho de huelga salvo en los servicios públicos que determine la ley.
12 Protección especial en el trabajo de los menores y de las mujeres, con derecho para los primeros de aprendizaje y fijación de la edad mínima para ser admitido en los diversos tipos de trabajo y de reposo remunerado para las segundas antes y después del alumbramiento.
13 Régimen de participación en los beneficios de las empresas para los empleados y obreros y fomento del ahorro entre los mismos.
14 Inembargabilidad del salario, en la proporción y en los casos que fije la ley.
15 Privilegio para los créditos de los trabajadores cuando se deriven de beneficios o de derechos acordados por la ley.
16 Irrenunciabilidad de las disposiciones legales que favorezcan a los trabajadores.[2]

No puede extrañar—y era lógico esperarlo—que las masas trabajadoras del país vieran con indiferencia la propaganda y agitación desarrollada por los comunistas. Estuvieron —aún lo están— dando su más firme y decidido apoyo a ACCIÓN DEMOCRÁTICA, en contraste con el escaso número de adeptos al comunismo. Explica el volumen de votos obtenidos por nuestro partido en los tres procesos electorales sucesivos: 21 votos a nuestro favor por cada voto comunista. Vigoriza la tesis sustentada de que la mejor barrera para oponerse al comunismo es dar satisfacción a los justos anhelos de las masas populares. Combatirlo con realizaciones prácticas y desechar las represiones que, además de antidemocráticas, constituyen eficiente estímulo al desarrollo del ideario comunista.

Bajo el imperio de esta Constitución y el Estatuto Electoral ligeramente modificado por la Asamblea Nacional Constituyente en disposiciones de orden práctico, pero mantenido en su esencia democrática, se realizaron en dos procesos suce-

[2] La agencia noticiosa United Press, trasmitió desde La Habana un despacho cablegráfico donde recoge declaraciones emitidas por un diplomático norteamericano asistente a la reunión de Embajadores de los Estados Unidos en países de América Latina, en la cual dice: "bajo el gobierno de la Junta encabezada por Rómulo Betancourt y el Gobierno del ex-Presidente Gallegos, se puso en vigor una avanzada legislación social".

sivos las elecciones para Presidente de la República y Miembros del Congreso Nacional, y las de Concejales y Miembros de las Asambleas Legislativas Estatales.

Es necesario destacar que en el primero de estos dos últimos procesos, y gracias a la labor cumplida por ACCIÓN DEMOCRÁTICA, fué electo por primera vez en la historia del país un Presidente de la República mediante el voto directo, universal y secreto. Una abrumadora mayoría de 870,000 votos obtuvo Rómulo Gallegos, candidato de ACCIÓN DEMOCRÁTICA en las urnas electorales, en tanto que sus opositores de extrema derecha y extrema izquierda, Dr. Rafael Caldera, candidato de COPEI y Dr. Gustavo Machado, candidato comunista, obtuvieron 263,000 y 37,000 votos respectivamente.[3]

Las referencias hechas sobre la forma como ACCIÓN DEMOCRÁTICA aplicó su programa desde el gobierno, son en nuestro concepto suficientes para formarse una idea clara tanto del carácter eminentemente democrático de ese programa, como para demostrar la consecuencia política de nuestra organización.

### *Política internacional*

LA Constitución promulgada bajo el ejercicio de gobierno de ACCIÓN DEMOCRÁTICA delinea en sentido general los principios que fueron norma invariable de la política internacional desarrollada por Venezuela durante ese ejercicio.

Proclama así esa Declaración Preliminar:

> "... la sustentación de la Democracia como único e irrenunciable sistema de gobernar su conducta interior, y la colaboración pacífica en el designio de auspiciar ese mismo sistema en el gobierno y relaciones de todos los pueblos de la tierra.
>
> La Nación venezolana repudia la guerra, la conquista y el abuso de poderío económico como instrumentos de política internacional; reafirma su voluntad de resolver todos sus conflictos y controversias con otros Estados por los medios pacíficos establecidos en los pactos y tratados de que es parte; respalda el principio de auto-determina-

[3] No obstante que el Partido Comunista opuso a la candidatura de don Rómulo Gallegos la del Dr. Gustavo Machado —consta en documentos públicos— recientemente una pluma mexicana a sueldo de la Junta Militar que desgobierna en Venezuela aseveró, con absoluto desprecio de la verdad, que don Rómulo Gallegos había sido candidato presidencial del Partido Comunista.

ción de los pueblos y reconoce el Derecho Internacional como regla adecuada para garantizar los derechos del hombre y de las naciones en los términos y propósitos de la presente declaración".

El Gobierno de Acción Democrática fué consecuente con estos principios en los tres años que rigió los destinos de Venezuela. Desde el primer día de su ejercicio se negó a mantener relaciones con regímenes que como los de Francisco Franco en España, Rafael Leonidas Trujillo en Santo Domingo y Anastasio Somoza en Nicaragua, constituyen no solamente un oprobio para esos pueblos, sino un peligro constante para la democracia en América. Mantuvo permanentemente el criterio de establecer un cordón sanitario alrededor de los regímenes antidemocráticos, considerándolos como peligrosas cabezas de puente, tendidas por quienes —al amparo de un mal entendido principio de "no intervención"— socavan las bases mismas del sistema democrático y pretenden —lamentablemente lo están logrando— ampliar el radio de acción de dictaduras y sistemas de gobierno que niegan los más elementales derechos humanos, y someten a los pueblos a métodos de explotación ignominiosa.

Los representantes de nuestro gobierno ante las organizaciones internacionales abogaron constantemente en favor de la necesidad de llevar a la práctica los hermosos principios contenidos en las cartas constitutivas de esos organismos. El entonces representante venezolano en la ONU fué factor importante en el reconocimiento del Estado de Israel, que iniciaba normas y ejercicios democráticos en aquella porción del Medio Oriente. La Delegación de Venezuela ante la IX Conferencia Panamericana realizada en Bogotá, presidida por Rómulo Betancourt, actual Presidente de Acción Democrática fué ponente de la Resolución adoptada en materia de coloniaje en el Continente Americano, adjuntándose al principio de auto-determinación de los pueblos.

Esta beligerante actitud nuestra en defensa del ideario democrático y en el reclamo de política internacional sincera había de traernos —como en efecto nos trajo— enconado odio y activa enemistad por parte de los subyugadores de pueblos. Pero como contrapartida, también la amistad y el fervoroso entusiasmo de quienes todavía tienen fe en la vigencia de los postulados que tercamente hemos defendido. La promisora experiencia democrática que realizamos en nuestro país fué, y es, estímulo y esperanza para los pueblos de América. El eclipse

temporal que hoy sufre nuestro país no será obstáculo para que en futuro no lejano vuelva a oírse en el concierto de las naciones democráticas, la voz de una Venezuela respaldada por la invalorable autoridad de un ejercicio cabal de la soberanía popular.

### *Política económica*

ANTES de abordar el tema de las realizaciones de orden práctico debemos referirnos, como elemento que define con precisión nuestro ideario, a la forma en que fué establecido en la Constitución Nacional el derecho de propiedad.

El Capítulo VII, que se refiere a la Economía Nacional, en su Art. 65, consagra:

> "La nación garantiza el derecho de propiedad. En virtud de su función social, la propiedad estará sometida a las contribuciones, restricciones y obligaciones que establezca la ley con fines de utilidad pública o de interés general".

Más adelante el mismo artículo:

> "La ley podrá establecer prohibiciones especiales para la adquisición, transferencia, uso y disfrute de determinadas clases de propiedad, sea por su naturaleza, por su condición o por su situación en el territorio nacional".

El Art. 67 establece:

> "En conformidad con la ley, sólo por causa de utilidad pública o de interés social, mediante sentencia firme y pago del precio, podrá ser declarada la expropiación de cualquier clase de bienes.
> Cuando se trate de expropiación de tierras destinadas a la realización de la reforma agraria, y de la expropiación de inmuebles con fines de ensanche y acondicionamiento de las poblaciones, el pago podrá ser diferido por tiempo determinado, previo otorgamiento de garantía suficiente en conformidad con lo que establezca la ley.
> No se decretarán ni efectuarán confiscaciones de bienes en ningún caso, salvo lo previsto en el segundo aparte del Art. 21 de esta Constitución.[4]

---

[4] El aparte 2º del Art. 21 dice: "La confiscación podrá únicamente ser impuesta a los extranjeros y solamente en caso de conflicto con su país".

Los textos transcritos dan idea clara de nuestro pensamiento, que armoniza bien el deseo de no imponer radicales transformaciones no conformes con la realidad económica y social del país, con la decisión de llevar a la práctica las reformas reclamadas por el medio, para dar solución a los problemas de ese orden.

Pasemos ahora a las realizaciones de orden práctico. Dos objetivos fundamentales persiguió Acción Democrática con la política desarrollada en el campo administrativo: 1º, recuperación de su economía por la diversificación de la producción y el desarrollo industrial del país, para superar el trágico cuadro económico de país monoproductor, sometido en alto grado a los vaivenes de una sola industria: la petrolera; 2º, proteger en todos los órdenes el más preciado capital de una nación: su capital humano.

Para la realización de ambos objetivos era necesario obtener recursos fiscales, y con sano nacionalismo económico se recabó justa participación en la extracción de la principal riqueza natural: el petróleo. Sin extremismos contraproducentes, pero sí con firme decisión, Acción Democrática abordó el problema. El resultado puede calificarse de magnífico pues al propio tiempo que aportó crecidas cantidades al erario público, se mantuvieron excelentes relaciones con los inversionistas extranjeros, quienes comprendieron que la justa y seria política desarrollada garantizaba sus intereses. Ello explica que en los años que Acción Democrática ejerció el poder se hicieron las mayores inversiones que conoce la industria petrolera del país.

Sin desconocer la Ley de Hidrocarburos de 1943 y las concesiones otorgadas bajo su imperio, por distintos actos administrativos y legislativos se aumentó la menguada participación que obtenía el Estado venezolano de la explotación petrolera. Mediante decreto del 31 de diciembre de 1945, que estableció un impuesto extraordinario y por una sola vez; la Reforma a la Ley de Impuesto sobre la Renta realizada por la Asamblea Nacional Constituyente en 1946 y la llamada "Ley del 50-50" aprobada por el Congreso Nacional de 1948, se elevó la participación de la baja situación en que estaba hasta obtener división de las ganancias por partes iguales entre el Estado y las empresas.

Algunas cifras dan idea de lo que significó para el fisco venezolano esta firme política. En 1944 Venezuela recibía como participación Bs. 5.60 por barril de petróleo extraído. En 1947

obtuvo Bs. 11.17, lo cual significa que en el primero de los años indicados Venezuela logró sólo el 27.5% del valor de la producción total, y en 1947 el 33.7%.

La sola reforma fiscal petrolera permitió aumentar considerablemente las entradas al fisco nacional, a pesar de que al mismo tiempo se realizaba una política de reforma impositiva, tendiente a la supresión de impuestos indirectos, y se modificó la Ley de Impuesto sobre la Renta para descargar a los sectores menos capaces económicamente. Fué posible elevar bruscamente el presupuesto nacional hasta casi el triple en relación con el vigente al arribo de Acción Democrática al poder. Un mil seiscientos millones de bolívares para hacer frente a los cuantiosos gastos exigidos por el ambicioso plan administrativo que se puso en práctica.

Un análisis detenido de la obra administrativa realizada por Acción Democrática rebasa en mucho los límites de un trabajo de esta índole, pero trasladaremos esquemáticamente algunos de los aspectos:

Se creó la Corporación Venezolana de Fomento, organismo clave en la tarea de recuperar la economía nacional, y se la dotó de recursos que actualmente pasan de los Bs. 400.000,000. Refiriéndose a ella dice Rómulo Betancourt en el trabajo que hemos ya citado: "A ese organismo se le confió la misión de fomentar y financiar empresas, privadas y públicas, encaminadas a transformar la fisonomía de nación monoproductora, esencialmente minera, que tiene Venezuela. Su departamento planificador estudió y comenzó a atender las necesidades del país en materia de producción de alimentos, de generación de energía eléctrica, de transformación del medio físico nacional; y su sección de crédito aportó dinero en condiciones liberales, en préstamos con hasta 20 años de plazo, a todo hombre de empresa que se revelara capaz de llevar adelante esfuerzos bien articulados de incremento a la producción. 'La Corporación Venezolana de Fomento es una de las cosas buenas que se han hecho en este país' en favor de la economía venezolana, dijo de este organismo la Cámara de Industriales de Caracas en documento publicado en marzo de 1949".

El Banco Agrícola y Pecuario fué instrumento crediticio eficazmente utilizado por el Gobierno de Acción Democrática en su política de incremento y diversificación de la producción. En este sentido es importante anotar que además de haber aumentado notablemente su volumen de operaciones a partir de

1946, un dato referente a 1948 revela la importancia de esos aumentos: en el citado año amplió sus actividades crediticias en un 81% sobre el año anterior. Los trabajadores del agro beneficiados con sus créditos pasaron de 46,000 en 1947, a 81,059 en 1948.

Algunas cifras tomadas al azar de la Memoria del Banco Central de Venezuela correspondiente a 1948, señalan la acción de estos organismos: producción de café para 1946-47: 741,000 sacos de 60 kg.; para el año siguiente: 890,000; producción de cacao para 1945: 302,000 sacos de 60 kg.; para 1948, 475,800. La cosecha de maíz alcanzó a 400,000 toneladas para el año de la Memoria y la de caraotas (frijoles negros) era calculada por el Banco Agrícola y Pecuario en 54,000 toneladas. Añade la Memoria que "las estimaciones para los años anteriores se mantienen substancialmente por debajo de esa cifra". Los datos sobre producción de cemento contenidos en la misma Memoria indican que se elevó de 12,157 toneladas en 1947, a 17,876 en 1948, lo cual representa un aumento del 47%.

Notable impulso recibió la economía nacional del desarrollo del plan de vialidad, construcción de edificios y de obras de riego, según lo registra la Memoria a que nos venimos refiriendo. Refiriéndose al Ministerio de Obras Públicas dice: "el departamento mencionado gastó Bs. 430.000,000 en el ejercicio de 1948. Deduciendo de estas cifras 22 millones a que ascienden, aproximadamente, los gastos administrativos del Despacho, resulta un total de 408 millones, erogados para la construcción y mantenimiento de carreteras, puertos, aeropuertos, edificios y para obras de riego. La cifra incluye, además, los gastos del Instituto de Obras Sanitarias y los del Instituto de la Ciudad Universitaria".

El Banco Obrero aumentó su capital de Bs. 20.000,000 para 1946, a Bs. 160.000,000 en 1948, lo que le permitió construir en 3 años más casas para domiciliar a la población trabajadora y a la clase media, que en 17 años que contaba de existencia.

En 1945 sólo 1,500 alumnos cursaban estudios normales. En 1947 ese número se había elevado a 3,400.

La población escolar infantil que concurría a las aulas, se duplicó en el mismo período: de 200,000 a 400,000.

Se puso en práctica, impulsado por el Ministerio de Fomento y la Corporación Venezolana de Fomento, un vasto plan

de electrificación, que ya para 1948 había permitido aumentar el potencial eléctrico del país a 45,000 kw.

Especial atención mereció del Gobierno el problema agrario del país, y junto la intensa actividad desarrollada por los organismos encargados del fomento a la producción, se realizó una importante labor de dotación de tierras al campesinado. El decreto sobre arrendamiento de tierras ociosas, dictado por la Asamblea Nacional Constituyente, y el Estatuto Agrario, sancionado por el Congreso Nacional, son exponentes de nuestra gestión legislativa en esta materia. Con el primero se dió solución provisional al problema, hasta abordar la solución definitiva con el segundo, el cual contiene, entre otros aspectos, la conversión del Instituto Técnico de Inmigración y Colonización en Instituto Agrario Nacional, organismo que llevaría adelante la realización de la reforma. La creación de numerosas colonias y cooperativas de producción campesina y el establecimiento de las primeras comunidades agrarias, eran ya iniciación del vasto plan y comienzo efectivo de la solución del problema agrario en su doble aspecto: social y de producción.

El Gobierno de ACCIÓN DEMOCRÁTICA rectificó la tradicional política de ejecutar obras especialmente en la capital de la República y volcó lo mejor de su esfuerzo hacia la provincia. Pueblos que nunca antes habían recibido beneficio alguno, y cuyas justas peticiones se estrellaban ante la indolencia oficial, vieron concretarse en escuelas, acueductos, comedores escolares y populares, alumbrado público, etc., la eficiente labor del Gobierno. En Caracas también se abordaron con audacia los más importantes problemas. Entre otros el del urbanismo, que exigió acción enérgica contra viejos conceptos y mezquinos intereses. La obra del Portachuelo, la Avenida Sucre y la gran Avenida Bolívar son felices resultados de esa labor. Con relación a esta última es oportuno establecer que para el momento del golpe militar fascista que nos derribó del poder, todos los obstáculos habían sido vencidos: las reformas legislativas indispensables, los estudios técnicos y sobre financiamiento, el plan de trabajo, concluídas las necesarias expropiaciones, conforme a las disposiciones legales; la desocupación de los inmuebles, incluso, fué parte de nuestra gestión. El gobierno que surgió de la traición sólo le ha correspondido no oponerse a la ejecución del plan trazado, y permitir la continuación de la obra ya emprendida. Las actas de la Compañía que tiene a su

cargo la construcción de la obra son el mejor testimonio a invocar como prueba de nuestra afirmación. No obstante en este —como en muchos otros casos— la Junta Militar ante la imposibilidad de exhibir obra propia se limita a invertir gruesas cantidades de dinero para alarde propagandístico, atribuyéndose realizaciones trazadas y comenzadas a ejecutar por el Gobierno legítimo.

Importante labor en la defensa del capital humano correspondió al Instituto de la Alimentación Popular, organismo creado por el Gobierno de Acción Democrática. Desarrolló un vastísimo plan de comedores populares para las clases trabajadoras y de comedores escolares para los niños, con alimentación deficitaria. En los primeros se suministraba, previo módico pago, alimentación racional, técnicamente balanceada, y en los segundos alimentación gratuita conforme a las mismas normas.

De la audacia de nuestra gestión en el aspecto de aumentar el potencial humano dan idea las siguientes cifras relativas a política inmigratoria: en el período entre los años 1939 a 44 ingresaron al país 3,500 inmigrantes. En los años 1945 a 1948, lapso de nuestra gestión, arribaron a Venezuela cerca de 45,000 inmigrantes, por gestión oficial, sin contar el grueso número de aquellos extranjeros que lo hicieron por propia iniciativa. Esta importante inyección inmigratoria se orientó a cubrir las fallas de personal técnico, mano de obra especializada, y fundamentalmente a mejorar los métodos de trabajo en el campo, ubicados en colonias agrarias en fusión con el campesinado criollo.

Estos son, repetimos, datos tomados al azar acerca de la gestión administrativa de Acción Democrática. Nos proponemos señalar a grandes rasgos su doctrina política y administrativa como réplica a quienes se empecinan en negar el valor de nuestra gestión al frente del Gobierno de Venezuela para confundir la opinión pública americana.

Las conclusiones a esta exposición, verídica y sincera corresponde a quien la lea. De ahí deberá surgir, indudablemente, la convicción de que Acción Democrática es uno de los movimientos democráticos más vigorosos del continente, y los panegiristas de la Junta Militar de Venezuela, surgida de la traición, están al servicio consciente de la mentira.

El respaldo fervoroso que sigue el pueblo de Venezuela dando a nuestras consignas, es —además de la mejor respuesta

a nuestros detractores— fuente de estímulo que nos mantiene en la lucha, fieles a nuestros principios y firmes contra la dictadura.

Cada día cobra más fuerza nuestra consigna central:

POR UNA VENEZUELA LIBRE Y DE LOS VENEZOLANOS.

# NECESITAMOS CREAR UN MUNDO NUEVO*

Por Waldo *FRANK*

LA labor más importante que tiene ante sí esta Conferencia, en mi sentir, es la de crear un organismo efectivo y permanente que se dedique a estudiar la enfermedad que ha azotado a la democracia, tanto en las Américas, como en el mundo entero; y la de hallar y aplicar la cura antes de que sucumba nuestra civilización. El problema es tan hondo como es aguda la crisis. En este momento, nosotros los de esta Conferencia sólo podemos aspirar a plantear las *cuestiones pertinentes* pues sin una clara definición (esto no es fácil tarea) no podemos siquiera empezar a trabajar por lograr las *respuestas pertinentes.*

La democracia, es decir la sociedad de hombres libres, aún no ha salido de su etapa infantil, ni aquí ni en ninguna parte del mundo. Toda la lucha heroica y trágica del hombre occidental desde los antiguos hebreos y griegos no ha sido más que tientas esporádicas y a ciegas hacia una humanidad libre; sin un adecuado conocimiento de sí mismo, ni de la sociedad ni de la naturaleza; sin las necesarias técnicas y aún sin la voluntad común requerida para alcanzarla. La mortandad infantil es elevada. Nuestra civilización puede zozobrar y morir. Tras un obscuro abismo de largos años el hombre, de una manera u otra, volvería a emprender la búsqueda de la libertad, pues el destino del hombre es conocerse y liberarse. Empero, nuestra misión es salvar a *nuestro* mundo; y evitar que caigamos en el abismo que se abre ante nosotros y nuestros hijos, mediante el desarrollo de los verdaderos valores de nuestra cultura. Esto significa revolucionarla y transformarla.

Sabemos lo que nos amenaza. Pero no ser sino anti-militaristas, anti-totalitarios y anti-comunistas equivale a garantizar nuestro fracaso. Las dictaduras del comunismo ruso y las

* Mensaje pronunciado en la Conferencia Interamericana Pro Democracia y Libertad, el día 13 de mayo de 1950, en La Habana.

dictaduras de la América Hispana, el capitalismo monopolista de los Estados Unidos con su sutil y encubierta regimentación del alma y de la mente no son sino síntomas de la generalizada falta de madurez y de la patología de la democracia. Apuntan a los males *positivos* en nuestra cultura occidental: A su economía diseñada en favor de la codicia, del lucro y del poder; a la educación encaminada a producir hombres mecánicos, no para el Hombre, a sus artes prostituídas y desalentadoras; a su fracaso casi absoluto por crear hombres y grupos de hombres capaces de convivir, con sus *pasiones* y las fuerzas titánicas desencadenadas gracias a la ciencia moderna. Estos fracasos constituyen el verdadero Enemigo. Por lo tanto, debemos encarar nuestro problema en niveles mucho más profundos que los de las medidas político-económicas, aunque éstas, por supuesto, son urgentes. Una economía de paz, socialista y libre, sólo la pueden lograr los hombres que individual y colectivamente personifiquen los valores humanos expresados por esta clase de economía. Tiene que ser el resultado orgánico; no puede ser impuesta a hombres faltos de madurez ni a esclavos, mediante un fíat político. Por lo tanto, debemos empezar con un cabal estudio de nosotros mismos y del peligroso mundo en que vivimos y que es hechura nuestra.

Es falsa la creencia tan prevalente en los Estados Unidos de América de que si todos los pueblos tuvieren alimento suficiente o aprendieren a leer la pía retórica democrática, el peligro del totalitarismo desaparecería. Naciones bien alimentadas, que viven en casas confortables y que disfrutan de todos los inventos de la ciencia, pueden sucumbir a la codicia y a los halagos de grupos de poder y destruirse a sí mismas, no menos que las naciones que padecen hambre, que andan descalzos y que tienen afición a las supersticiones más venerables. En el comunismo ruso vemos el motor compuesto de poder y de esclavitud en toda su desnuda fealdad: campos de trabajo forzado, elecciones falsas. Es necesario también que reconozcamos en el surgimiento de tantas dictaduras en la América Hispana la profunda dolencia del espíritu, de la psicología —así como de las economías— del pueblo hispanoamericano. Y en los nacionalismos satisfechos y en los "Big Business" de los Estados Unidos y de otras llamadas democracias debemos ver una forma más refinada de los egoísmos colectivos que nos empujará a su definitiva destrucción (si es que no nos transformamos radicalmente) como aconteció con el Reich de Hitler.

Una de las mayores maldiciones del comunismo nacionalista ruso es que su amenaza inminente produce una falsa simplificación del panorama mundial y nos ciega ante los peligros que están dentro de nosotros mismos y que son los factores que han alimentado los movimientos totalitarios. Nosotros en los Estados Unidos tememos tanto al monstruo híbrido del comunismo imperialista que vemos el "bien" en todo cuanto se le oponga superficialmente. El resurgimiento inmediato de otras formas de lo que combatimos en Hitler —sólo cinco breves años después de su muerte— no parece habernos enseñado cosa alguna. Una vez más seguimos la senda encaminada a exteriorizar el Enemigo, *que llevamos dentro.* De continuar en esta ceguera, nos destruiremos; la multiplicación de los gobiernos autoritarios y militaristas no es sino el instrumento de esta destrucción.

Como he señalado repetidas veces, el mal básico del comunismo según lo predican y practican hoy en el Occidente (no tengo conocimientos directos de su naturaleza en la China), es que *perpetúa* la codicia y las falsas nociones de la naturaleza del hombre que han sido alimentadas por los antiguos sistemas, tanto feudales como burgueses. El odio profesado por los comunistas a la sociedad capitalista bien lo pudiéramos compartir. Mas el vulgar marxismo político acepta ciegamente las doctrinas de la vaciedad interna del hombre que fueron proclamadas en los siglos dieciocho y diecinueve y de su perfectibilidad utilitaria por medios mecánicos. Este cambio sólo significa el pasar de los valores superficiales de la sociedad capitalista de un grupo a otro, exaltándolos.

Juzgando al hombre por la medida de lo que *es,* y por su capacidad por alcanzar la libertad, veremos que el comunismo ortodoxo no es revolucionario, sino reaccionario. Unicamente un movimiento más hondamente revolucionario de lo que es el comunismo puede aspirar a vencer al comunismo y a otros regímenes totalitarios. (Y como ya lo he declarado con anterioridad las otras formas de socialismo político —en su concepción frívola del hombre—, también han dejado, en menor grado, de reconocer al verdadero Enemigo y no han movilizado sus aliados potenciales dentro del pueblo). Venceremos a los Estados policías en sus diversas formas sólo después de haber revelado y despertado dentro de los hombres valores más dignos de ser amados, más dignos de que se viva y muera por ellos, que los que ofrece el veneno reaccionario de seguir a un tirano que

mientras los esclaviza, da a los hombres una falsa sensación de seguridad y la oportunidad de identificarse con su brutalidad, su "omnipotencia", y su pueril "gloria". La interpretación exclusivamente económica de los móviles humanos es falsa. El hombre renunciará a sus posesiones y a su vida por amor; si el amor está dirigido sólo a su propio y mezquino ego, morirá por esa causa; y por odio hacia otros egos enamorados de sí mismos. He aquí, dónde debe actuar la revolución redentora.

Se podrá decir: pero este proceso es moroso y de éxito lejano; y la crisis es de AHORA. Este es otro aspecto de nuestra trágica época. Nuestra falta de conocimiento de nosotros mismos nos ha obsequiado con este desastre; y la amenaza del desastre nos hace apresurarnos en forma tan histérica que no nos alcanza el tiempo para conocernos a nosotros mismos. Procurar bombas atómicas mayores, más veloces bombarderos; formar alianzas con otras naciones egoístas: eso es más fácil y de resultados más inmediatos que un verdadero autoanálisis. Nos encontramos en un círculo vicioso; en un "tail spin". La única esperanza que nos queda es salir del avión antes de que éste se estrelle. Y los Estados Unidos se encuentran en este avión no menos que Rusia. Sin embargo no es fácil la salida. *No debemos apresurarnos;* necesitamos tener la suficiente fortaleza y fe a fin de tomar nuestro tiempo, conservándonos serenos.

Debemos transformar nuestras escuelas, nuestras universidades, nuestros sindicatos obreros, nuestras iglesias. Tenemos que despertar el amor innato por la vida del campesino y del trabajador, hacerlo militante y organizado con un celo por lo menos igual al de los padres del siglo dieciséis que trajeron su doctrina revolucionaria a los indios. Es el desconocimiento de lo que verdaderamente se quiere, lo que hace que las gentes faciliten el éxito de los dictadores. Nuestro Evangelio debe ser, no una teología celeste, sino un Mundo Nuevo creado metodológicamente. Al fin, pues, contamos con las técnicas necesarias para empezar —las técnicas del saber y de la producción—, y como aliciente tenemos la señera certeza de que la alternativa es la muerte. Si ayudamos a los pueblos a conocerse a sí mismos y a vislumbrar su potencial capacidad, los Estados policías de todo el mundo morirán por inanición.

Para empezar esta obra, gigantesca y profunda, ninguna parte del mundo está mejor equipada que la América Hispana, pues ningún otro grupo del mundo ha heredado la esencia de nuestra común cultura: la verdad que el hombre nace para ser

libre —para crear una sociedad de hombres libres—, a la vez que se ha librado de la escarcha mecanística del industrialismo y del comercio que han sorbido la vitalidad de Inglaterra, Francia, los Estados Unidos y Alemania —naciones que también heredaron la gran tradición hebreo cristiana. El Asia y el Africa, a millones de campesinos y trabajadores que no están viciados por las dos últimas centurias del racionalismo romántico y superficial; pero estos millones —a diferencia de los habitantes de la América Hispana— nunca han poseído la raíz común de nuestra cultura: La realidad y divinidad de la persona.

Como única *medida* práctica para la salvación del mundo propongo la siguiente doctrina revolucionaria: que este Continente se convierta realmente en un mundo nuevo; y la aplicación metódica de esta doctrina en las relaciones obreras, en el campo de la política, en las escuelas, en materia de religión y en las artes. Hoy en día la política es impotente, a no ser que se base implícitamente en una visión profundamente creadora del hombre y de su capacidad para transformarse. Sólo mediante esta política se podrá alcanzar la paz. Ha llegado el momento en que es mortal para el hombre continuar siendo niño; pues es el momento en que tiene que crecer o la vida lo tratará como trata a los hombres que llegan a los veintiún años y actúan como criaturas. Al niño y al joven de hoy hay que ayudarle a que descubra en sí mismo el principio dinámico que lo liga a su hermano —y ¡ay de él si ignorase esto! Los sindicatos obreros de todas las Américas tienen que aprender a asumir su ineludible responsabilidad hacia todos los hombres. La suicida falta de visión de la guerra moderna y de los armamentos modernos, la locura de prepararse para una "guerra como defensa contra la guerra", debe ser demostrada en cada escuela, en cada iglesia, en cada hogar; hasta despojar los ejércitos nacionales y a los héroes militares de su gloria letal y hacer ver que son un veneno genocida. De individuo a nación, la idea de soberanía y dignidad debe transfigurarse y abandonar su presente atomismo falso hasta convertirse en la evidencia viviente que la libertad existe solamente como participante dentro del conjunto humano y cósmico.

Estos remedios creadores son insustituíbles. Si la actual amenaza de guerra y de totalitarismo imperialista nos cegasen a esta verdad, entonces la guerra y el totalitarismo habrán triunfado de antemano. Este es el gran reto para la América: aprender a vivir —o prepararse a morir.

## POSTDATA

La Conferencia de La Habana formuló un elocuente número de resoluciones que anunciaban al mundo que los delegados eran partidarios de la democracia (sin definirla); de la paz (sin la menor indicación para lograrla); contrarios a la guerra, el totalitarismo y las dictaduras (sin analizar las causas que los producen). Fué como si un grupo de médicos distinguidos se reuniese en la alcoba de un enfermo grave para declararse, con gran solemnidad, "enemigos de la enfermedad y partidarios de la salud". Sin embargo, la Conferencia nombró una comisión permanente. Ojalá que cuando este organismo empiece a funcionar, sepa levantarse por entima de la retórica y de la política miope. En sus manos pongo el corto discurso que pronuncié y en el que, con toda modestia, indico las actitudes básicas en que debe fundarse *la política constructiva.* Y, muy brevemente, porque no tengo tiempo para más, añado las siguientes sugerencias.

PRIMERA. Las dictaduras militares surgen en la América Latina porque no existen allí grupos inherentemente democráticos *bien organizados* —trabajadores, campesinos, negociantes honrados, etc.— que se opongan con energía a los grupos antidemocráticos organizados que sí existen —el ejército, el capital extranjero, los terratenientes, la jerarquía reaccionaria de la Iglesia.

a) Por tanto, la manera constructiva de combatir a los dictadores militares y a sus aliados naturales en Hispanoamérica es fortalecer a sus enemigos naturales —los sindicatos obreros, los sindicatos agricultores, los grupos de profesionistas (médicos, maestros, estudiantes, etc.).

b) La Iglesia es el vehículo del profundo sentido religioso de la vida, que tiene el pueblo. Es tonto combatirlo a la manera mezquina del liberalismo racionalista. La Iglesia debe ser *capturada* por hombres de espíritu religioso creador; debe ser *rescatada de manos* de la jerarquía corrompida. Recientemente quedaron expuestas al desnudo las maniobras de los dignatarios eclesiásticos para prepararle el terreno al fascismo. Pero la tradición creadora democrática de la Iglesia en Hispanoamérica es también de sólido linaje, desde Hidalgo hasta los magníficos líderes modernos como Adolfo Frei Montalva, de Chile.

c) La tradición hispana de la gloria militar debe atacarse en las escuelas y las iglesias. Hay que explicar que la guerra moderna es *genocidio.* Hay que abolir los ejércitos nacionales. En la América Latina los ejércitos son un absurdo y no son más que instrumentos para la opresión. Además, en la América Latina *pueden* ser abolidos. "Ninguna fuerza armada más fuerte que la municipal y rural" debe ser el lema tanto de los intelectuales como del pueblo, un lema por el que podrían luchar juntos. La seguridad y la fuerza económica que resultarían de la supresión de los ejércitos, no tardaría en transfigurar a la América Hispana.

SEGUNDA. Aun cuando el progreso sea más lento, el desarrollo de la economía de la América Latina ha de basarse únicamente en el principio de *la propiedad pública y la dirección sindical.* El capitalismo está condenado a morir, pero el capitalismo del Estado, tal como existe ahora en Rusia, destruye mucho más rápidamente la libertad humana.

a) Por tanto, para libertar la economía de la América Latina de la influencia dominante de cualquiera nación, es preciso fomentar sus relaciones con el Canadá, la Europa Occidental y Asia. Y, desde luego, las relaciones entre la América Española y el Brasil. Estas relaciones, diversas en su género, serían favorables para hacer factible la neutralidad en caso de otra guerra (que no debe dejarse que se convierta en Guerra Mundial).

TERCERA. Estemos con quien estemos en esta guerra fría —con los Estados Unidos de Norteamérica o con Rusia— en caso de guerra, la América Latina debe ser neutral. Así lo desean también los pueblos de Asia y de la Europa Occidental. Porque tal guerra sería el fin de la civilización de Occidente, y deben quedar supervivientes para crear un mundo nuevo y mejor. Por su herencia étnica y cultural, los pueblos de la América Hispánica, incluso el Brasil, desde luego, están llamados a desempeñar un gran papel en esa obra de creación.

CUARTA. La idea de "una nación soberana y anárquica" debe destruirse en escuelas e iglesias, por insostenible y peligrosa en el mundo moderno. Esto no significa que haya que nivelar al rasero la personalidad de las repúblicas latinoamericanas. Por lo contrario, su verdadera personalidad podrá desarrollarse cuando se destruya en cada una de ellas el egoísmo burocrático militar. Entonces surgirán repúblicas de carácter

propio que conozcan los lazos que las unen y que estén preparadas para formar una federación económica-cultural.

QUINTA. Si las naciones de la América Latina siguen los modelos de bancarrota de la política y la economía actuales, están condenadas a la insignificancia y a la "balcanización". La antigua civilización se ha convertido en un círculo vicioso: —mecanización - capitalismo - capitalismo del Estado - militarización - guerra - más mecanización, etc. . . .— Para salvarse, la América Hispana tiene que *salirse de ese círculo vicioso.* Esto significa, fundamentalmente, un movimiento religioso, y la política del mundo moderno es impotente, a menos que se base en una visión religiosa del HOMBRE. Repito: Podemos vencer los males de la dictadura comunista y militarista sólo con una doctrina más revolucionaria: una doctrina cuyas raíces *arranquen del pueblo.*

# EUROPA E HISPANOAMERICA

Por *Julio YCAZA TIGERINO*

La preocupación de Europa y de los europeos por lo que han dado en llamar su *problema, el problema de Europa,* tiene dos vertientes: la política y la cultural propiamente dicha, pero una sola y misma raíz psicológica: el temor a que Europa pierda definitivamente la hegemonía histórica del mundo.

Toda la dialéctica de la discusión en torno a dicho problema está determinada por este temor, y en la mayoría de los casos es violentada por un arduo y obstinado esfuerzo por destruir toda posibilidad de pérdida de tal hegemonía, por salvar la esperanza intelectual y la fe en la perpetuación de esa situación europocéntrica de la Historia y de la Cultura.

Esta tara psicológica y esta violentación dialéctica inhabilitan al pensamiento europeo en general para un planteamiento claro y correcto del problema de la crisis actual de la cultura y de la política, que no es problema europeo sino mundial, en el sentido de que no puede encerrarse en límites étnicos ni geográficos. La pretensión de los europeos de que el problema del mundo es el problema de Europa, y viceversa, el problema de Europa es el problema del mundo, y que, por tanto, es en Europa y por los europeos que debe resolverse este problema, resulta contradictoria frente al desarrollo de la historia actual. El problema cultural y el político no pueden separarse. Están íntimamente ligados, y más dentro de la vida moderna, en que el Estado se ha convertido en rector omnipotente de la cultura. No cabe, pues, dislocar, contraponiéndolas, la fuerza política y la fuerza cultural. El hecho real es que la hegemonía política del mundo se la disputan actualmente dos fuerzas, extraeuropeas, derivadas de Europa pero diferenciadas de ella: América y el comunismo ruso.

El comunismo ruso implica la destrucción de los valores esenciales de la cultura cuyo centro histórico ha sido Europa. América (y hablo de todo el Continente y no de los E.E. U.U.)

es en cierto modo, una continuación de esa Cultura Occidental europea. Pero la destrucción comunista de la cultura europea es una autodestrucción, ya que el marxismo es un invento europeo y una consecuencia de la filosofía europea y de la historia europea. Esto hace que para Europa sea difícil, casi diría humana e históricamente imposible, reaccionar por sí sola contra el comunismo. Los movimientos europeos anticomunistas como el marxismo y el fascismo, y el propio socialismo cristiano o demo-cristianismo, están inficionados fundamentalmente del virus marxista. La Historia no retrocede. Europa equivocó el camino y no puede volverse atrás y situarse en el punto en que estaba hace cuatro siglos, ni siquiera donde estaba hace treinta o veinte años. A menos que el comunismo sea destruído por una fuerza extraeuropea, Europa no puede evitar la etapa comunista de su historia.

Estos son los hechos históricos que podríamos señalar hasta en sus concreciones más inmediatas como el Plan Marshall único y efectivo muro de contención del comunismo en Francia, Italia, Alemania y hasta en la propia Inglaterra.

Frente a estos hechos históricos que sitúan a Europa y a su cultura en una clara dependencia política de América, la preocupación por mantener la hegemonía histórica (cultural y política) de Europa, resulta en cierta manera, ingenua. Esto lo comprenden los pensadores y escritores europeos, y por eso nos hablan de una Europa que no es geografía ni política, sino espíritu aunque a renglón seguido su concepción nacionalista europea les haga pronosticar que la destrucción de Europa (es decir de las naciones europeas) significa la destrucción de la cultura. Y de esta manera juegan con el equívoco.

Con esta preocupación de salvar dialécticamente la hegemonía histórica de Europa frente a los hechos actuales que la destruyen, enjuician la cultura americana e hispanoamericana y diagnostican sobre ella condenándola a una subordinación completa a lo europeo. Tal es el caso de Papini, cuyas opiniones sobre la cultura hispanoamericana tanto revuelo causaron en nuestros medios intelectuales. Sin embargo, el hecho mismo de que el problema de la cultura hispanoamericana preocupe a los europeos es un reconocimiento de que existe en Hispanoamérica una capacidad de recreación cultural frente a la crisis de Europa. ¿Cuándo, antes de ahora, un escritor europeo de la talla universal de Papini, se ha dignado pensar siquiera en la po-

sibilidad de plantear el problema de la existencia de una cultura occidental extraeuropea?

Antes de tratar de dar el diagnóstico diferencial entre la cultura europea y esta posibilidad cultural de Hispanoamérica, conviene fundamentar en los hechos históricos algunas premisas u observaciones previas y colocar en sus justos términos el llamado *problema de Europa,* del que tanto confusionismo se deriva para nuestro problema hispanoamericano.

PARA plantearse el *problema de Europa* como fruto del temor a la pérdida definitiva de la hegemonía histórica europea, los pensadores europeos se han visto obligados a definir Europa. Se busca la unidad política y cultural de Europa frente al mundo, pero singularmente frente a América. ¿Por qué y para qué? No hay otra explicación que la política, la del nacionalismo. En el fondo de toda la preocupación cultural, de toda la especulación intelectual en torno a la *unidad europea* no hay más que un sentimiento de nacionalismo europeo frente a América. Esta es la base sociológica de todos los congresos europeos que se han celebrado en estos últimos años. Hasta los más estrictamente culturales como los *Entretiens* de Ginebra tienen una raíz política indiscutible. No se trata de salvar la cultura europea sino la hegemonía histórica de Europa. Por esta razón resulta perfectamente insincero que esta preocupación política, que este nacionalismo, alardee de pureza cultural; y no es respetable intelectualmente la actitud de quienes, consciente o inconscientemente, buscan justificar ese nacionalismo ocultándolo bajo un amor impresionante a los valores universales de la cultura que para ellos sólo Europa y los europeos pueden mantener en el mundo.

Afirmar la universalidad de los valores culturales europeos y constreñir su magisterio y desarrollo a Europa, es una contradicción cuando no una soberbia escandalosa y un insulto a la Humanidad. Tal actitud no es ciertamente la de todos los pensadores europeos que han opinado sobre el tema. En los *Entretiens* de Ginebra Julien Benda llegó a negar que exista una unidad europea, ni política ni espiritual. Y Ambrouche sostuvo que lo que hay y debe postularse es la unidad del mundo, mientras Jean Wahl opinó que Europa no se pertenece a sí sino al mundo y que "el mundo se hará por el mundo, y esperemos que mantendrá la cultura europea".

A esta postura de los que niegan la existencia de un problema cultural exclusivamente europeo, se opone la de los que la afirman y que, por tanto, se ven obligados a darnos una definición de Europa.

Enrique Gómez Arboleya, en su interesantísima ponencia al Seminario organizado por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid sobre el tema de Europa, nos da una rápida y clara reseña de estas definiciones de los principales pensadores europeos asistentes a los citados *Entretiens* de Ginebra.

El italiano Flora concibe Europa como un estilo del vivir. "Esta idea —dice Gómez Arboleya— es afinada y profundizada por los tres pensadores más interesantes del coloquio: por Jean Guéhenno, el ensayista francés, por Merleau Ponty, en una brevísima pero valiosa intervención, y por el gran filósofo Karl Jaspers".[1]

Para Guéhenno, "el espíritu europeo es el único en el mundo". "El espíritu europeo se deforma fuera de las fronteras de Europa, y aun en Europa misma...". "Lo esencial a él es el espíritu de la verdad" "Un europeo es el hombre que quiere pensarse y conocerse".

Para Merleau Ponty, Europa está constituída "por un cierto modo de relación entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y los otros hombres". La primera de estas relaciones, se concibe como una distinción entre yo y mundo, y nacen de ahí la idea de la verdad, (ciencia), y la actitud de no sufrir el mundo sino transformarlo (trabajo-técnica). Ciencia y técnica son invenciones europeas. Otra invención europea sería el Estado como realización de la libertad.

Karl Jaspers opina que Europa es libertad y afán de verdad. Esto supone un largo esfuerzo del que ha nacido la ciencia. La ciencia europea se realiza en la Historia por cuanto se encuentra siempre subordinada a la busca infinita. Por eso, Europa es la Historia.

Todas estas definiciones de Europa eliminan el factor étnico y geográfico, son concepciones de Europa como espíritu o definiciones del espíritu europeo. "Un estilo de vivir", "el espíritu de la verdad", "distinción entre yo y mundo", "actitud de no sufrir al mundo sino transformarlo", todas ellas son expresiones de valores espirituales. Pero estos valores espiri-

---

[1] ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA, *Posición y ámbito del problema de Europa.* "Revista de Estudios Políticos", No. 50, marzo-abril, 1950.

tuales, aun aceptando que hayan sido descubrimientos o invenciones europeos y que hayan sido históricamente patrimonio de Europa, no son ya ni pueden ser valores exclusivamente europeos, valores diferenciales europeos, frente a América ni frente al mundo en general. Estos son ya valores universales, patrimonio de la Humanidad, que no pueden amparar ni constituir una unidad europea.

Igual reflexión puede hacerse frente a los valores que el propio Gómez Arboleya señala como características diferenciales de Europa. "Europa —dice en su citada ponencia— es para mí el sistema de habitudes o formas de vida, gracias al cual el hombre ha tomado posesión consciente de sí como persona". Y añade inmediatamente: "La vértebra de Europa es el gran descubrimiento de la persona: el cristianismo". Efectivamente, el descubrimiento de la persona es obra del Cristianismo. Pero el Cristianismo no es europeo. Ni tampoco puede decirse que se nacionaliza europeo para universalizarse. La Europa es una forma de Cristianismo, pero no puede negarse la existencia histórica de otras formas de Cristianismo ni la posibilidad absoluta de nuevas formas.

"Pero Europa desborda el Cristianismo —continúa Gómez Arboleya—. Si se quiere es no sólo la ortodoxia, sino también las formas heterodoxas de Cristianismo". Aceptar las formas heterodoxas no es desbordar el Cristianismo puesto que tales formas no son sino aceptación parcial de la Verdad Cristiana.

El problema que aquí se plantea es muy grave. Es nada menos que determinar hasta qué punto la fidelidad de Europa a la Verdad Cristiana es fidelidad a sí misma. Desde el momento en que Europa aceptó las formas heréticas del Cristianismo, se puso en el camino de negar la Verdad Cristiana total y de destruir, por tanto, eso que Gómez Arboleya identifica con el Cristianismo y con la esencia de Europa: el descubrimiento de la persona. ¿Qué otra cosa son el individualismo, el socialismo y el totalitarismo europeos sino atentados fundamentales contra la persona humana en su esencial descubrimiento cristiano de dignidad ontológica y operativa?

Si aceptamos el descubrimiento cristiano de la persona como un elemento esencial de Europa, tenemos que rechazar como antieuropeas todas las formas religiosas, filosóficas y políticas que han conducido a la negación y destrucción de ese concepto cristiano de persona.

Los caracteres de ese sistema de formas de vida típicamente europeo, basado en el descubrimiento de la persona, son para Gómez Arboleya, los siguientes: a) *humanismo* ("Europa es afirmación del hombre"); b) *afirmación de la libertad* ("Europa es la conciencia de la libertad, la afirmación de ella"); c) *afirmación de la historicidad del hombre* ("El hombre se salva como *ser histórico*" ("Europa es existencia histórica").

Si aceptamos estos caracteres como valores descubiertos por Europa, aun cabe indicar que actualmente esos valores han sido traspasados a América y a todo el mundo. Son, pues, valores universales que no constituyen caracteres diferenciales exclusivos de Europa. Si estos valores están en crisis compete a todo el mundo su salvación y no sólo a los europeos. El hundimiento y destrucción de Europa no implicarían la destrucción de estos valores que pueden ser salvados fuera de Europa y por hombres de otros pueblos no europeos.

No cabe ya entonces hablar de crisis de la cultura europea y de salvación de la cultura europea, sino de crisis y salvación de la cultura occidental o más bien, de la cultura universal.

Los valores señalados por Guéhenno, por Jaspers, por Ponty, por Gómez Arboleya, pertenecen a categorías puramente intelectuales o espirituales desligadas de lo físico, étnico y geográfico. No se puede decir que el hombre sólo es capaz de ser libre en Europa y que sólo el europeo es capaz de distinguir entre el yo y el mundo y de actuar en consecuencia. Estos valores son trasladables y traspasables, y desde el momento en que se ha realizado ese traslado y ese traspaso, tales valores dejan de constituir caracteres específicos de los pueblos que los poseen originariamente.

Los valores culturales intrasladables e intransferibles son aquellos que están ligados a lo étnico y a lo telúrico. Estos valores culturales étnicos de Europa han pasado también a América a través de la emigración y del mestizaje. Los valores culturales telúricos que puede tener Europa desaparecidos, en gran parte, por el agudo proceso histórico de intelectualización de su cultura. El humanismo antropocéntrico de la historia europea, eso que Gómez Arboleya llama poner el acento más que "en la unión natural del hombre con el conjunto" (actitud oriental y también indígena americana, es decir, primitiva) "en la toma de posesión personal del conjunto por el hombre", esto es lo que ha llevado, en su exageración anticristiana, a la cul-

tura europea a un divorcio entre el hombre y la naturaleza, y por ello también a un divorcio entre el hombre y Dios.

El mundo, las cosas y hasta Dios mismo, son vistos sólo a través del hombre. Este ha perdido la relación directa y natural con ellas. El hombre se ha quedado así solo con sus ideas; ideas de las cosas, idea de Dios. El arte y la cultura se emancipan de la tierra y del ambiente, y los valores telúricos son abandonados. El arte, la religión y la cultura modernos de Europa han perdido por eso toda raíz folklórica y se encuentran en crisis de desvitalización y de deshumanización.

Unicamente España conserva en Europa una vigorosa raíz cultural en lo étnico y telúrico, como una de las consecuencias de su alejamiento histórico de la modernidad europea. Por eso es el país europeo de más acusada personalidad popular.

La unidad cultural de Europa frente a América no existe ni puede existir, desde el momento que los valores intelectuales europeos son patrimonio universal, los valores étnicos europeos han sido traspasados a los pueblos de América a través de la emigración y los valores telúricos europeos se han perdido a través del proceso histórico de intelectualización y desvitalización de la cultura occidental.

Carece, por tanto, de sentido toda afirmación de Europa frente a América, cuando es precisamente en América y por América que puede continuarse la cultura occidental, recreada y revitalizada por el mestizaje cultural americano que le da los juegos nutricios de lo étnico y telúrico con toda la fuerza de un continente en cierta manera virginal y primitivo.

¿Cuál es, entonces el problema de Europa?

Existe un problema político europeo que, en las circunstancias actuales, Europa no puede resolver por sí sola, sino que necesita la ayuda de América para resolverlo. Existe un problema cultural por la crisis de los valores culturales lègados al mundo, y a América especialmente, por Europa. Este problema es así un problema universal y no europeo, aunque afecta fundamentalmente a Europa como terreno originario de esa cultura y de su crisis. Dicho problema universal no puede resolverlo Europa, y ni siquiera salvar esa crisis cultural en sí misma (que sería una forma de resolver el problema), porque el problema y la crisis, son fruto de la filosofía europea y de la historia europea; y, como antes dije, la Historia no retrocede. De modo que Europa sólo puede superar su crisis cultural y

política después de pasar por la etapa comunista. Mas si se ha de evitar esta etapa de destrucción, Europa necesita de América.

Tanto en su problema político, que en cierto modo es universal dada la unidad actual del mundo, como en su problema cultural, que es suyo solamente en cuanto es de todos, Europa necesita de América. La salvación le llega, pues, por América, tanto política como culturalmente.

# EL PROBLEMA SOCIAL EN LA ARGELIA ACTUAL

Por *Carlos A. ECHANOVE TRUJILLO*

ARGELIA, joya del imperio colonial francés y piedra angular de los dominios franceses en el Africa, constituye actualmente un serio problema social y político, cuya importancia, no sólo para Francia y para la colonia misma, sino para la política internacional y para la colonización en general, no puede ser despreciada.

En este artículo trataré algunos de los aspectos principales de ese problema, tal cual pude captarlos en el terreno mismo de los hechos. Pero antes será conveniente relatar, siquiera sea someramente, la historia de la sumisión de Argelia por los franceses.

*La guerra franco-argelina*

DESDE el siglo XVI los comerciantes de Marsella, el gran puerto francés situado frente por frente de Argel, en la otra costa del Mediterráneo, habían comenzado sus relaciones mercantiles con los bereberes argelinos, al obtener de éstos autorización para establecer pesquerías de coral en lugares de la costa africana tales como Bône, La Calle, el Cabo Rosa, etc.

La situación política por la que a partir de entonces hubo de atravesar Argelia hizo que en un lapso de unos ciento cincuenta años tales establecimientos fuesen destruídos no menos de cinco veces. Empero, como el negocio era bueno para los franceses y como el tráfico de éstos incluía otros artículos tales como granos, pieles, lana, etc., las relaciones franco-argelinas continuaron, al grado de que durante el último tercio del siglo XVIII la cifra de los capitales invertidos por los galos en esos negocios se elevaba a cuatro millones y medio de francos. El número anual de hectólitros de trigo expedidos de la costa africana a Francia llegó en alguna ocasión a 200,000.

Desde comienzos del mencionado siglo XVI Argelia estaba bajo la dominación turca. Era el sultán de Constantinopla el que designaba al supremo jefe argelino, el *bey*. Para el gobierno de la región este bey tenía bajo sus órdenes a otros tres beyes, gobernadores directos de otras tantas regiones de Argelia.

Las relaciones políticas del gobierno argelino con las naciones europeas eran por entonces de lo más irregulares, sobre todo si se piensa en que la piratería mediterránea tenía uno de sus principales centros de acción en el puerto de Argel. Las flotas europeas vivían bajo la amenaza o los efectos de la piratería argelina y aunque en varias ocasiones distintos países organizaron expediciones armadas contra Argelia, la situación, prácticamente, no cambió.

Francia, gracias a su alianza con el sultán de Constantinopla, se vió libre durante algún tiempo del problema pirático y aun contó con la colaboración de los bandidos del mar en sus guerras contra España. Pero cuando en el siglo XVII la dominación turca cesó de hecho en Argelia y el gobierno de ésta quedó en manos de un *bey* que no reconocía ya, más que en teoría, la autoridad del lejano sultán de Constantinopla, los franceses comenzaron a resentir los efectos de la nueva situación.

Entonces iniciaron una serie de expediciones armadas contra Argelia, como aquella en la que el general Duquesne vino a probar contra los argelinos los efectos de las primeras galeras provistas de morteros y cañones en batería, adelantándose así, *toute proportion gardée*, a los yanquis, que durante la última guerra universal fueron a probar los resultados de la bomba atómica entre una población también no "occidental".

Las expediciones francesas produjeron una era de relativa paz durante todo el siguiente siglo XVIII. Pero desde comienzos del XIX, bajo Napoleón I, las cosas cambiaron. El Emperador proyectó incluso la ocupación de Argelia, aunque no la llevó a cabo. Las relaciones entre franceses y argelinos se fueron agravando hasta que en 1827 el bey Husein, durante una entrevista en su palacio con el cónsul francés, llegó a golpear a éste en el rostro con su espantamoscas, escena que se desarrolló, según la tradición, en un saloncito que todavía se conserva y al que los franceses designan con el nombre de salón del "coup d'éventail". Este incidente complicó aún más las cosas, dando origen a un infructuoso bloqueo de Argel, de 1827 a 1830, por

los franceses, y después a la expedición que definitivamente sometería a Francia el país de los bravos argelinos.

En efecto, el 14 de junio de 1830 desembarcaban tropas francesas en el pintoresco puertecillo de Sidi-Ferush y el 5 de julio siguiente capitulaba Argel. El bey y los demás miembros del gobierno salieron del país y Francia quedó aparentemente dueña de la situación.

Todo eso pasó bajo la restauración. A poco estalló en Francia la Revolución de Julio y el nuevo gobierno vaciló entre llevar a su término la conquista de la Berbería o no hacerlo, vacilación debida a los intereses diplomáticos que entraron en juego, a consideraciones de tipo económico, etc. Mientras tanto los argelinos se insurgían contra la ocupación y los franceses tenían a su vez que batirlos.

Ese período de incertidumbre política y militar, durante el cual Francia sólo llegó a conservar seis puertos y las regiones circundantes, permitió que surgiese un caudillo africano que pondría en jaque a los dominadores extranjeros. Tratábase del célebre Abd-el-Kader, hombre de gran popularidad, con quien hubo que firmar un tratado de paz en 1837, tratado que aunque vagamente reconocía a Francia su soberanía en Africa, sustraía de su poder toda la parte occidental de Argelia.

Al amparo de dicho tratado, Abd-el-Kader afirmó su gobierno, logrando imponerse a todos sus adversarios interiores; unificó los sentimientos contra los invasores y la "guerra santa" fué al fin declarada en 1839.

A fines del año siguiente, en su discurso con motivo de la apertura de las Cámaras, el rey Luis Felipe de Francia declaraba: "Nuestros valientes soldados y nuestros cultivadores, a quienes mi hijo acababa de llevar con su presencia una prenda de mi desvelo, han sido pérfidamente atacados. El progreso de nuestros establecimientos en la provincia de Argel y en la de Constantine es el verdadero motivo de una insensata agresión. Es menester que esta agresión sea castigada y que se haga imposible su repetición, a fin de que nada entorpezca el desarrollo de la prosperidad que el dominio de Francia garantiza a un país *que ya no abandonará nunca.* Nuestras tropas se están ya transportando a Africa y se preparan medios de toda clase a fin de abreviar la duración de la guerra, haciéndola con vigor, y para que en adelante los habitantes del territorio de Argel y las tribus indígenas fieles a Francia encuentren una protección eficaz. Los gastos que repentinamente se han man-

dado hacer a este fin serán presentados a la aprobación reguladora de las Cámaras. Confío en que serán aprobados como lo ha sido siempre todo por vosotros, cuando se ha tratado del honor de nuestras armas y de los intereses permanentes de Francia".

Durante el período 1840-1847 Abd-el-Kader y el gobernador francés, general Bugeaud, lucharon sin tregua hasta que el intrépido caudillo nativo tuvo que entregarse al nuevo gobernador galo, el duque de Angulema, a fines del último año citado. Con ese hecho la dominación francesa en Argelia quedaba prácticamente consumada.

Faltaba, desde luego, conquistar la Kabilia, región situada en el noreste argelino. Este macizo montañoso, cuyos habitantes eran y son todavía los menos arabizados de los bereberes argelinos, no había sido conquistado en realidad ni por los romanos ni por los turcos. Los franceses lo sometieron aparentemente en dos meses. También por el sur, en las puertas del Sahara, los franceses lograron la sumisión de los grandes oasis de Laghuat, Tuggurt y Uargla.

Mas a poco comenzaron las insurrecciones, primero en el mediodía de la región de Orán, levantamiento jefaturado por la poderosa familia de los Uled-sidi-Sheij, que gozaba en la comarca de un gran prestigio. Luego vino la insurrección de la Kabilia, en 1871, o sea a la caída del segundo Imperio. Esta revuelta fué totalmente dominada el año siguiente.

Todavía hubieron de ahogar los franceses una última insurrección (1883) en el citado sur oranés y por fin comenzaron a extender su dominación sobre el Sahara, en el que imperaban los terribles tuareg, nómadas guerreros vestidos de negro que se encargaban de exterminar o, por lo menos, de hacer retroceder a cuanta expedición científica, política o religiosa se aventuraba por el Gran Desierto.

En 1890, gracias a la convención franco-inglesa firmada ese año, la cual colocó el Sahara bajo la influencia de Francia, ésta intensificó sus incursiones en el desierto y ocupó definitivamente El-Golea el año siguiente.

En 1904 los tuareg del Hoggar se sometían. Desde seis años antes, la célebre misión Foureau-Lamy —cuya salida de Argel está perpetuada por una placa alusiva colocada en el punto por donde dejó la urbe— había llegado al lago Chad. Las comunicaciones entre Argelia y el Africa Occidental Francesa comenzaron a ser un hecho el propio año 1904.

La importancia política de Argelia para el actual imperio colonial francés no puede ser mayor. Situada frente a Francia, colinda al oriente con la Tunisia, protectorado galo establecido gracias a la previa dominación de Argelia; al occidente, con el Marruecos francés, sujeto también a la influencia gala con posterioridad a la dominación de Argelia; por el sur, finalmente con el Africa Occidental Francesa, que asimismo fué posible dominar contando con la colonia argelina. Una buena parte del Sahara queda comprendida en la actual Argelia y la citada colonia del Africa Occidental Francesa limita a su vez por el levante con otra colonia de Francia, la de Africa Ecuatorial Francesa.

Gracias a Argelia, pues, Francia ha podido extender enormemente su dominio en el Continente Negro hasta ligar estrechamente tres colonias y dos protectorados. Gracias a Argelia también, el imperio colonial francés está tratando de extenderse sobre el Fezzán...

### *Dominados y dominadores*

Al hablar de la población nativa de Argelia debe comenzarse por hacer la observación de que en realidad constituye, desde el punto de vista étnico, una mezcla de muy diversas razas, mestizaje que, como el de México, no sólo no presenta un mismo tipo somático a través de todo el país, sino que incluso exhibe una gran variedad de tipos: al lado de los más o menos arabizados contémplanse otros cuyos rasgos físicos les vienen sin duda de las razas que poblaban la Berbería antes de la invasión árabe.

Ahora bien, si desde el punto de vista antropológico no hay unidad en la población autóctona, *desde el punto de vista cultural sí la hay,* gracias a la islamización de la casi totalidad de dicha población.

Esa islamización es, precisamente, una de las barreras, al parecer la más fuerte, que han impedido la mezcla racial de los franceses con la población aborigen. Para estos bereberes arabizados los cristianos son "infieles" y la religión les veda toda relación sexual con ellos.

Hay también, desde luego, una cierta repugnancia por parte de los franceses hacia los nativos, una cierta discriminación que impide el mestizaje.

Afortunadamente, tal discriminación no llega, ni remotamente, a la que se observa, por ejemplo, en el sur de los Estados Unidos de América respecto de los negros. Así, en las calles de las urbes de Argelia, en los parques, en los salones de espectáculos, en los ómnibus, los nativos son tratados por sus dominadores europeos con decencia y cortesía. No es imposible ver, por ejemplo, que en los tranvías o autobuses se levante un francés para ceder su silla a una dama indígena.

Sin embargo, es evidente que la división del trabajo entre dominados y dominadores tiene en Argelia como causa principal esa situación de hecho. Los nativos son quienes, por lo general, labran los campos en provecho de los terratenientes europeos. En los caminos, ellos son los pilotos de carros y camiones. En las ciudades, por regla general, son pilotos y cobradores de los ómnibus, vendedores ambulantes, domésticos, limpiabotas, barredores públicos, etc. Puede decirse que a una actividad inferior cualquiera corresponderá, casi indefectiblemente, un ejecutante nativo.

En los colegios no hay discriminación oficial. Prácticamente, sin embargo, al menos en los planteles de cierta categoría, los niños franceses y europeos en general forman grupos aparte de los nativos. Un profesor, cura por cierto, con quien departía yo sobre este tópico, me dió como razón la de que los niños aborígenes son por lo general "muy sucios", lo cual debe entenderse más bien en el sentido de portadores de parásitos, ya que la limpieza corporal de los musulmanes está asegurada, por así decir, por su religión, según la cual no puede el hombre ponerse en contacto con la divinidad, por vía de oración, sin estar limpio de cuerpo.

Finalmente, es un hecho indiscutible que al cabo de más de un siglo de dominación francesa, los nativos se ven privados de las mejores tierras de la región, hoy casi en su totalidad en manos de los franceses.

Hay que reconocer, por lo demás, que al menos en términos muy generales, los nativos que habitan en las ciudades ofrecen un tipo social que deja mucho que desear desde nuestros puntos de vista "occidentales". Después de atravesar Francia bajo la impresión, casi siempre justificada, de que se convive con gente dotada de grandes virtudes urbanas, aunque se trate de cargadores o de otros trabajadores manuales, el contraste al llegar a tierras argelinas es marcado. Surge en seguida, desde los muelles, el tipo de mala fe, el ladrón, el majadero. La mu-

jer nativa, en las ciudades, es a menudo ladrona también. Así, las lavanderas que por horas son empleadas en las casas europeas, tienen que ser estrechamente vigiladas para evitar que carguen con lo que no les pertenece.

Por otra parte, la torpeza mental del nativo citadino es notoria. Basta observar, pongo por caso, el trabajo de los limpiabotas, que dan la impresión, cuando se trata de adultos, de que son meros aprendices del oficio; si son niños, su trabajo no nos deja ni siquiera esa impresión... En los trabajos que requieren inteligencia y sentido de responsabilidad, como la albañilería en la construcción de edificios, los obreros son casi siempre europeos. Un español muy culto me hablaba una tarde, ante su casa magníficamente construída, de esa incapacidad de los nativos para trabajos de esa clase. "Apenas ahora —me explicaba— comienzan a adiestrarse en ese oficio".

Ahora bien, puede ser que se trate de un caso de degeneración del nativo que vive en las ciudades francesas. Piénsese en el caso análogo de nuestros "pelados" capitalinos, cuyo tipo social, tan inferior, es característico, precisamente, de la ciudad principal de nuestro país. Piénsese finalmente en la natural resistencia a la adaptación, en los nativos de Argelia, a unos patrones de cultura tan diferente de la suya propia. Creo que el fenómeno vale la pena de ser estudiado con detenimiento y profundidad.

En cuanto a primitivismo en materia de habitación, basta visitar el barrio "árabe" de Argel, impropiamente llamado la Kasbah —nombre que debía dejarse para la fortaleza que lo domina—, o el de cualquier otra importante ciudad argelina, para convencerse de la tan inferior etapa cultural que vive normalmente el nativo. Nada hay, en efecto, tan evocador de otros tiempos y otra cultura como esa Kasbah de Argel, pero nada existe, a la vez, tan lamentable desde el punto de vista del urbanismo civilizado. Si es verdad que los interiores son limpios, afuera, en las callejuelas retorcidas, corren las aguas negras.

Estuve ex profeso un domingo a recorrer, una vez más, el viejo barrio nativo. Pues bien, no obstante ser día de juerga y estar en su apogeo las casas de asignación y las cantinas, no encontré a ningún nativo ebrio, agresivo ni escandaloso. Noté una cierta contención, una cierta dignidad durante tales momentos expansivos, que no siempre se encuentra entre los "civilizados".

En todas o casi todas las ciudades francesas de Argelia es cosa corriente la adopción del estilo árabe así en la arquitectura como en el mobiliario. En Argel, por ejemplo, casi todas las villas —esas pintorescas mansiones desde cada una de las cuales se admira un soberbio paisaje— tienen un nombre árabe. Es éste un caso típico de la adopción del estilo artístico de los dominados por los dominadores.

Otro ejemplo de aproximación —esta vez, sin duda, por motivos menos desinteresados— hacia lo nativo, es el que ofrece la imagen de Nuestra Señora de Africa, en el muy concurrido santuario de ese nombre, imagen que tiene el rostro *negro* y a cuyos pies se lee: "Ruega por nosotros *y por los árabes*". Otro caso es el de la inscripción, en el interior de otro templo católico, ex mezquita por cierto, del vocablo Al-lah (Dios) en caracteres árabes.

Ha habido también sinceros convertidos a lo nativo, especialmente artistas, entre los cuales descuella el pintor Etienne Dinet, que al obtener en París una beca viajera fué a Argel y, enamorado de lo indígena, se dedicó a pintar escenas de la vida nativa, llegando incluso a convertirse al islamismo. Muerto en París, su cadáver fué trasladado a Argelia y hoy yace en el humilde cementerio del encantador oasis de Bu-Saada. Sus principales telas están, a lo que parece, en Francia. En Argelia pueden admirarse algunas de sus obras en el Museo Nacional de Bellas Artes. Fué un pintor notable y, sobre todo, un magnífico dibujante que supo captar con evidente penetración el alma y la forma de la vida aborigen. El realismo de algunas de sus figuras es impresionante y sus escenas, ora de misticismo, ora de erotismo, ora de dolor, nos brindan al par que el goce estético una magnífica enseñanza sobre el alma de esta población africana. En colaboración con su amigo el mozabita Sliman Ben Ibrahim, publicó el libro *Tableaux de la vie arabe,* en el que se reproducen varias de sus creaciones, comentadas por su amigo, en estilo para nuestro gusto occidental no muy agradable pero que nos adentra en la mentalidad bereber.

Ahora, ¿cuáles son los sentimientos y actitudes del nativo argelino hacia el francés? Como es corriente en los casos de convivencia de dominados y dominadores, en los sentimientos y actitudes del indígena argelino hay una cierta ambivalencia: por un lado siente su inferioridad social y trata de parecerse a su dominador, lo que demuestra, por ejemplo, con esa curiosa treta, que yo comprobé varias veces, de ponerse a hablar fran-

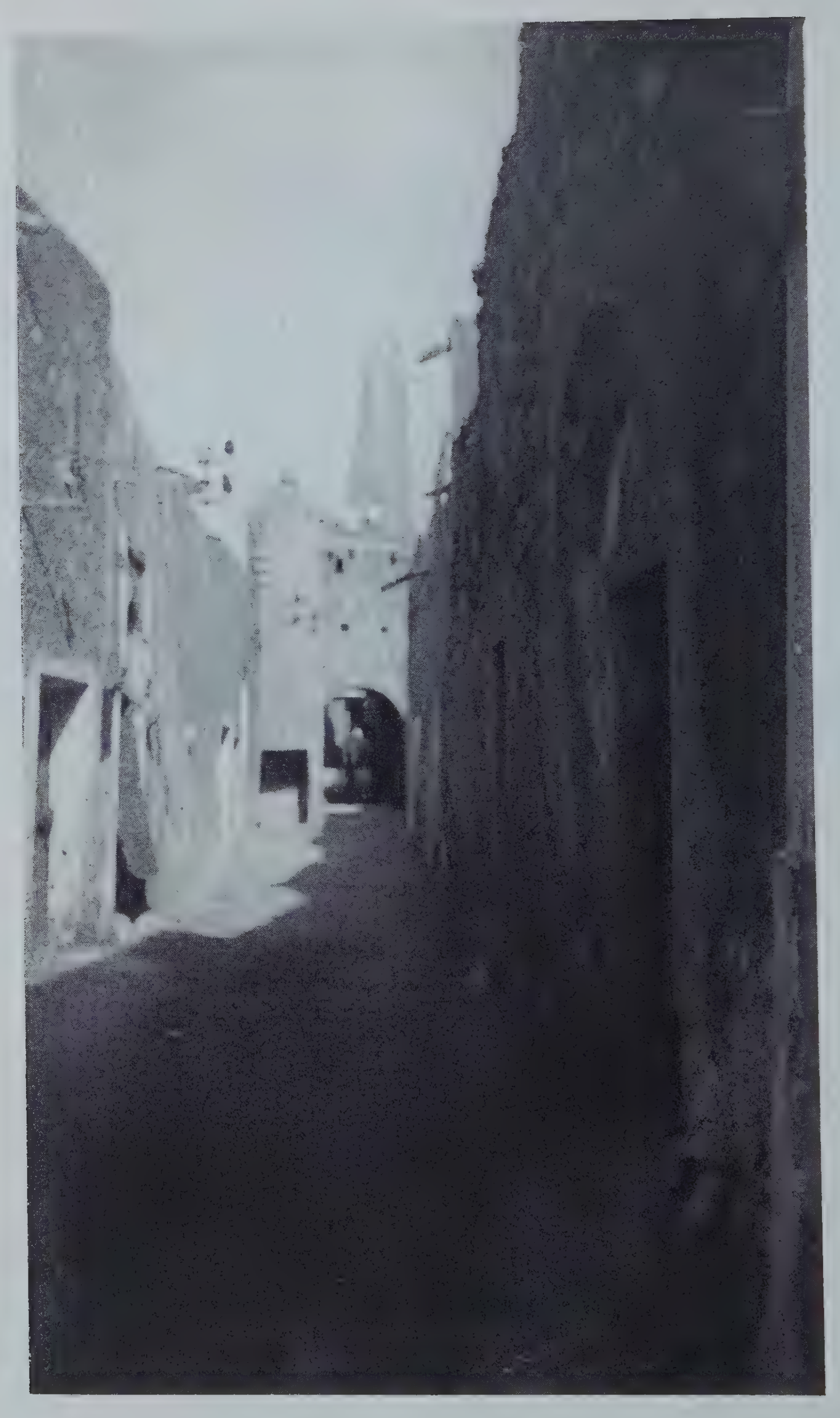
cés, si lo estaba haciendo en árabe, en cuanto se aproxima algún europeo. Por otro lado, es evidente su fundamental hostilidad hacia su dominador. A mí, en mi calidad de extranjero, no me fué difícil que algunos nativos me abriesen su corazón y me expusiesen su descontento. Para quien sólo se ha guiado hasta entonces de los datos oficiales y de las apariencias fomentadas por los franceses, el coloquio íntimo con un nativo es toda una revelación. Por lo que a mí hace, tuve la primera impresión en ese sentido al conversar, en el ferrocarril que me llevaba rumbo al Sahara, con un nativo que acertó a sentarse frente a mí. Dió pie a la plática el que en una de las estaciones vimos de pronto, en el andén, una columna de presos nativos, atados de dos en dos por los brazos. Eran numerosos, y varios soldados custodiaban el desfile, que por cierto era cerrado por un pobre lisiado, de esos que andan a gatas y quien, como no podía ser liado a otro compañero, iba solo y tenía asignado un soldado guardián para su sola persona. La extrañeza que me produjo la escena me hizo inquirir a mi vecino del vagón, quien me dijo, en tono amargo, que sin duda se trataba de una rebelión contra el gobierno francés; que estas insurrecciones eran frecuentes pero que los periódicos nunca informaban de ellas. Después me habló del descontento general contra los dominadores europeos, de los partidos políticos formados por los nativos, de los proyectos y esperanzas de éstos.

Ese descontento se ha puesto de manifiesto, ciertamente, en forma bastante trágica algunas veces. En 1901 se registró un levantamiento en Maliane; en 1916 hubo otro en el Aurés, con saldo de veinticinco muertos; en 1934 se registró otro más en la ciudad de Constantine; en 1938, otro en Maisón Carrée, muy cerca de Argel, con saldo de doce muertos; por fin, en 1945, verificóse el más grave de todos, en la Pequeña Kabilia, del que resultaron ochenta y dos fallecidos. . .

La importancia de tal sentimiento de hostilidad sube de punto si se considera que los franceses sólo representan la sexta parte de la población total de Argelia, estando integrado el resto casi totalmente por nativos. Naturalmente, el secreto, bien conocido de los franceses, para evitar los levantamientos, está en vigilar e inutilizar a los caudillos, más importantes y decisivos en estas poblaciones primitivas que en las civilizadas, al menos en términos generales. Es así como uno de los más destacados cabecillas actuales, Mesalí Hadj, jefe del Partido



La Medersa o escuela superior islámica de Argel, donde la enseñanza es impartida con ayuda y bajo la vigilancia del Gobierno francés.



Una de las calles de la ciudad de Ghardaya, en el Mzab, en cuyos muros del lado izquierdo pueden verse los alambres de la electricidad llevada por los franceses. (Foto del autor).

del Pueblo Argelino está ahora confinado a cierta región de Argelia, sin poder entrar a Argel.

En resumen puede decirse que el mestizaje entre franceses y nativos es en Argelia sensiblemente inexistente. Por lo que hace al aspecto meramente social de la convivencia de unos y otros, hay que concluir que nos hallamos en presencia de dos sociedades simplemente yuxtapuestas, cada una de las cuales, por motivos religiosos, de menosprecio y otros más, se mantienen en su respectiva esfera, constituyendo un *modus vivendi* en el que la relación dominados-dominadores es patente. No existe grupo intermedio que sirva de lazo entre unos y otros. Esta situación constituye un problema tanto para dominados como para dominadores, cuya solución no parece estar próxima.

### *La resistencia organizada de los dominados*

ESA simple yuxtaposición de dominados y dominadores, sin un mestizaje que sirva de amortiguador entre unos y otros, ha dado origen incluso a una resistencia organizada por parte de los nativos, cristalizada en varios partidos políticos que, con diferentes puntos de vista, coinciden en su pugna por un estatuto social y político mejor para los argelinos indígenas.

Las publicaciones de estos partidos no se hallan, por supuesto, en las librerías. Hay que ir a buscarlas en los locales de esos grupos políticos. Es así como yo logré hacerme de algunos impresos que reflejan las aspiraciones y táctica de lucha de los descontentos.

Uno de los partidos de referencia lleva el nombre de Unión Democrática del Manifiesto Argelino y pasa por ser de los más importantes. Para que el lector se percate de sus tendencias voy a hacer la glosa del último libro publicado por él. Titúlase el impreso *Ante el Estatuto de Argelia* (Argel, 1948) y, como su nombre lo indica, se refiere fundamentalmente al reciente Estatuto para Argelia, de fecha 20 de septiembre de 1947, en cuya discusión por el Consejo de la República, en París, intervinieron activamente algunos de los más destacados caudillos del partido, o sea los señores Mostefai, Saadane, Mahdad, etc.

En el Prefacio del libro, el Sr. Ferhat Abbas, Secretario General del Partido, hablando de la inclusión en el impreso

del "Manifiesto del pueblo argelino", afirma que éste constituye, entre otras cosas, "una condenación motivada y definitiva de una *imposible asimilación*". Refiriéndose luego a la parte del nuevo Estatuto que clasifica a Argelia como un grupo de "tres departamentos franceses",[1] comenta: "Argelia —nunca lo repetiremos bastante— es un país bien definido, claramente delimitado e identificado. Forma parte de Africa del Norte, del mundo árabe y del Islam.

"Para encerrar a Argelia en el cuadro de tres "departamentos franceses", la reacción colonialista[2] apoya sus argumentos en la presencia de 850,000 europeos que viven en medio de 10 millones de habitantes. Pero olvida que esa minoría europea —pues es tan sólo una minoría— se ha instalado por la fuerza y que, en términos ligeramente disfrazados, afirma todavía hoy su deseo de mantener su dominación por la fuerza.

"Los hechos, durante más de un siglo, han demostrado ampliamente que la ficción de los "tres departamentos franceses" no podría sostenerse sin comprometer nuestro porvenir común. *El racismo colonial ha impedido la asimilación,* y, no habiendo podido lograrse ésta, ya no queda lugar más que para una política fundada en el principio de la personalidad argelina".

Esa personalidad es, precisamente, la que se niega a reconocer el Estatuto reciente, que tanta inconformidad ha producido entre los nativos que se preocupan por su situación política. Y la verdad es que tal descontento no es más que la continuación de un estado de ánimo que resultó cultivado durante la ocupación de Argelia por los yanquis a partir de 1942. De algunos franceses obtuve el dato de que nuestros vecinos del norte azuzaban a los indígenas contra los franceses. Algunos nativos me confirmaron la versión, bien que creyendo, con toda buena fe, que los angloamericanos procedieron en esa forma por puro humanitarismo. Piensan asimismo que

---

[1] El examen detenido del Estatuto actual de Argelia daría materia para otro artículo. En éste no lo intentaré pues sólo habré de ocuparme en exponer las tendencias de los descontentos nativos.

[2] La pugna de los nativos argelinos organizados, es fundamentalmente contra los colonos franceses. A menudo hacen llamados a los franceses de Francia y al gobierno de esta nación contra los colonos de Argelia, los cuales, por su parte, constituyen también un problema político para la nación francesa. Pero este punto, por importante que sea, no podrá ser tratado en este artículo.

siguen contando con el apoyo de los yanquis y tienen también puestas sus esperanzas en la Organización de las Naciones Unidas.[3]

Fué precisamente durante la ocupación yanqui de Argelia cuando el partido político de que vengo hablando lanzó el célebre "Manifiesto del pueblo argelino", de 10 de febrero de 1943, y del que voy a transcribir a continuación algunos párrafos, que no necesitan, a mi juicio, comentario alguno.

"Basta examinar el proceso de la colonización en Argelia para darse cuenta de cómo la política de asimilación, *aplicada sistemáticamente a los unos y rehusada a los otros,*[4] ha reducido a la sociedad musulmana a la servidumbre más completa".

"...En 1900 las tribus árabes habían perdido ya, por la aplicación de diferentes decretos, 2.250,560 hectáreas de las tierras mejores, y en la sola operación del secuestro de 1871, los kabilias perdieron 2.639,000 hectáreas".

"...Por ahora la colonia francesa está en el apogeo de su potencia. Los 830,000 ciudadanos que la forman gozan de una doble ciudadanía. Son ciudadanos de Argelia, a la que

[3] Naturalmente, los yanquis niegan haber desempeñado y estar desempeñando el papel de azuzadores de los terrígenas argelinos. Así, en el estudio "North Africa" escrito por el profesor universitario Carleton S. Coon para la compilación *Most of the World* (editada por R. Linton, New York, 1949), acabo de leer el siguiente párrafo: "Este estado de cosas [la agitación antifrancesa en el Africa del Norte en general] no debe ser atribuída a la ligera a los agitadores alemanes o comunistas; tampoco a la media docena de universitarios angloamericanos que se han empeñado en aprender la lengua árabe y en estudiar objetivamente las civilizaciones nativas de Noráfrica. Aunque no son culpables, fácil es echarles la culpa. Pero ni ellos ni su gobierno desean causar disturbios en Africa del Norte". Más allá dicho autor, que fué en 1943 miembro del estado mayor del general Clark, reconoce que los franceses de Noráfrica señalan a los yanquis como instigadores de los descontentos nativos y dice: "Por alguna razón difícil de explicar, los franceses de Noráfrica parecen considerar a los Estados Unidos de América como su rival número uno. Una frase frecuentemente escuchada en Marruecos es la de *les maîtres futurs du pays*, aplicada a los angloamericanos". Habla de un sistema de espionaje respecto de los yanquis, del que, en verdad, yo no tuve noticia alguna durante toda mi estancia en Noráfrica. Afirma que todo nativo que ha sido visto en plática con un europeo es examinado reiteradamente por la policía; que la habitación de todo norteamericano que permanece en Noráfrica algo más de unos cuantos días y que no es evidentemente un turista, es cateada por las autoridades francesas, mientras el ocupante está fuera, etc.

[4] Subrayado en el original.

administran con toda libertad, y ciudadanos de Francia, gracias a su representación en el Parlamento francés".

"...Los 30,000 kilómetros de caminos y los 5,000 kilómetros de vías férreas han sido creados en función de sus necesidades estrictas. Los trabajos hidráulicos y las grandes presas han sido ejecutados para irrigar *sus* tierras. El cultivo de la viña, sobre todo, ha adquirido un desarrollo inesperado y constituye lo mejor de su fortuna".

"...Es el régimen del latifundio, que tiene a la cabeza un europeo pero en el que el trabajo es desempeñado por asalariados indígenas".

"Tal feudalismo agrario, ejerciendo una doble soberanía, no ha dejado de forjarle a esta sociedad colonial un alma imperialista y racista".

"...La conquista de Argelia por Francia no se realizó sino a base del aplastamiento y de la destrucción completa de esas tribus [las tribus nativas]".

"...El fenómeno de autodefensa se traduce para nuestro pueblo en un acomodamiento tácito a la nueva situación. De propietario, disponiendo de inmensas extensiones de tierra, se convertirá en un pueblo de pequeños campesinos y particularmente de asalariados. La estadística quinquenal de 1930 fija en 1.338,770 nada más el número de propietarios indígenas musulmanes que poseen cada uno por término medio dos hectáreas de tierra. Estos campesinos viven miserablemente pero, en fin, viven.

"El resto de la población está constituído por ese inmenso proletariado, instrumento básico de la riqueza de la colonia francesa. Tal proletariado da a Argelia su fisonomía propia: obreros harapientos, limpiabotas desarrapados, enfermos que se arrastran penosamente, mendigos famélicos; en fin, todo un pueblo salido de quién sabe qué corte de los milagros, con esos ojos febriles y ese color enfermizo".

"...La colonia francesa no admite más igualdad con la Argelia musulmana que sobre el plan de los sacrificios en los campos de batalla. Y aun aquí, es fuerza que el indígena se bata y muera 'a título de indígena', o sea con un sueldo y una pensión de mercenario, así se trate de un titulado o de un especialista".

"... El bloque europeo y el bloque musulmán permanecen distintos entre sí, sin un alma común. El uno, fuerte por sus privilegios y por su posición social; el otro, amenazando con

el problema demográfico que crea y con su lugar bajo el sol que trata de reivindicar y que le es negado".

El "Manifiesto" hace una alusión al difunto Presidente de los Estados Unidos de América, Delano Roosevelt, por haber declarado éste a nombre de los aliados, en la última guerra mundial, que en la organización del mundo nuevo los derechos de todos los pueblos, grandes y pequeños, serían respetados. El manifiesto concluye pidiendo:

"a) La condenación y la abolición de la colonización, es decir, de la anexión y de la explotación de un pueblo por otro pueblo. Esta colonización no es más que una forma colectiva de la esclavitud individual de la Edad Media. Constituye, además, una de las causas principales de las rivalidades y de las conflagraciones entre las grandes potencias.

"b) La aplicación para todos los países, grandes y pequeños, del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos.

"c) La dotación a Argelia de una constitución propia. . .".

Esta constitución debe garantizar "la libertad y la igualdad absoluta de todos sus habitantes", la "supresión de la propiedad feudal", el reconocimiento de la lengua árabe como lengua oficial, lo mismo que la francesa, la libertad de prensa y de asociación, etc.

Sobre estas bases alienta y lucha el mencionado Partido, que, como queda dicho, no es el único en Argelia, ni siquiera el más extremista. El problema nativo es, sin duda, importante para Francia. Si se hace un parangón entre la colonización holandesa en las Indias Neerlandesas y la francesa en Africa, especialmente en Argelia, se hallará uno inclinado a pensar que la obra de Francia es más firme y más humana. Sin embargo, el problema existe, como acabamos de ver. ¿Cómo se resolverá? Es peligroso hacer de profeta. De todos modos, quien ha palpado la magna labor de los franceses en tierras africanas no puede menos que interesarse por ella y desear que una solución inteligente y humana venga a mejorar lo más posible la situación de los nativos sin destuir la gran obra material y espiritual de Francia en el Continente africano.

# LA CENSURA LITERARIA EN ESPAÑA

La rígida censura a que está sometida la prensa española actual, viene impidiendo que más allá de las fronteras españolas se conozca la verdadera situación del escritor en España y las limitaciones y trabas que se oponen, por parte de la censura oficial, a su labor de creación. El mundo sabe que, desde la implantación del régimen franquista, existe censura en España. Pero, ¿se sabe algo de esta censura, de su funcionamiento, de su ámbito, de su grado de intensidad? Esta nota sólo pretende informar a las gentes interesadas en la libertad de la expresión literaria acerca de la situación y alcance actual de la censura española.

En primer lugar, existen actualmente dos clases de censuras: la censura de prensa (que incluye también la de toda clase de revistas, incluso las literarias), y la censura de libros. Una y otra se ejercen separadamente, por funcionarios distintos. La censura de prensa depende directamente de la Dirección General de Prensa. La censura de libros, depende de la Dirección General de Propaganda. Es difícil opinar cuál es más severa y estrecha de las dos. La censura de prensa es ejercida por funcionarios ajenos a las letras y por periodistas mismos. En la de libros suelen figurar algunos intelectuales (censores de libros han sido el novelista Camilo José Cela y el poeta Leopoldo Panero). Esto hace que en ocasiones la censura de libros parezca menos incomprensiva e intolerante que la de prensa. Pero, por otra parte, mientras en la censura de prensa no interviene para nada la Iglesia, en la de libros el Obispado de Madrid tiene sus representantes, que en el aspecto religioso y moral son extremadamente rigurosos.

Nuestra nota de hoy va a limitarse a la censura literaria, es decir, a la de libros. El procedimiento que se sigue para esta censura es de rotación, es decir, que los funcionarios encargados de la censura no tienen adscritos determinados géneros literarios, sino que leen toda clase de libros presentados, los días de la semana en que trabajan, que suelen ser dos. Si el libro no roza ni de cerca ni de lejos cuestiones de índole religiosa o moral, la censura es puramente política, y el funcionario censor hace la propuesta correspondiente. Pero si roza tales asuntos, el libro pasa a dictamen del censor religioso, caso en el cual es difícil que el libro se salve de cortes y mutilaciones más o

menos graves. Hay, pues, una censura política, la del Estado, y una censura religiosa, que puede imponerse a aquélla. Por ejemplo, el libro de Rafael García Serrano "La fiel Infantería", que hace unos años obtuvo el Premio Nacional de Literatura, fué aprobado por la censura política —se trataba de una novela que exaltaba las virtudes militares españolas—, pero la censura religiosa se opuso a que el libro circulara, y la novela, que había sido bien acogida por la crítica, fué retirada de las librerías por imposición del Obispado, quien alegó que el libro contenía expresiones demasiado fuertes, y que el autor había puesto en boca de los soldados —parte de la acción ocurre en las trincheras de la guerra española— un lenguaje en ocasiones blasfemo y lleno de palabrotas. Ha sido también la censura religiosa la que ha impedido la circulación de las obras completas de algunos autores extranjeros, como Anatole France, Flaubert, Eça de Queiroz, y otros, que el editor Aguilar se ha visto obligado a distribuir solamente por América.

Son los novelistas y autores de cuentos los más castigados por la censura española. Muy raramente una novela —salvo, claro es, del género rosa o del policíaco, y aun de éste no siempre— sale intacta de manos del censor. En general, todo aquello que se salga, siquiera levemente, de una estricta ortodoxia católica, en el plano moral, religioso y filosófico, es objeto de los cortes y supresiones de la censura. Pero no ya una expresión más o menos libre de los sentimientos humanos —el amor y toda clase de pasiones—, sino toda acción o reacción de los personajes que no tenga el visto bueno de la moral católica, es suprimida sistemáticamente. Por ejemplo, ningún personaje de una novela puede suicidarse, o vivir al margen de dicha moral, a menos que sufra un riguroso castigo. Recientemente un joven novelista confió a un jefe de censura el manuscrito de una novela que deseaba publicar. El censor estimó que la calidad literaria era excelente, pero que para ser publicada sería necesario cambiar el final, de modo que los personajes malos de la novela tuviesen su justo castigo, y los buenos fuesen premiados. De otro modo, veía difícil que la novela fuese autorizada. Los finales de las novelas son los preferidos por los censores para introducir importantes variaciones, a fin de que la moral católica quede a salvo. De esta regla no se salvan, claro está, las traducciones de novelas extranjeras, y probablemente muchos novelistas ingleses y americanos —hoy de moda en España— ignorarían sus propias novelas si las leyesen en sus versiones castellanas. Y no tanto por la versión en sí misma, que no suele brillar por su limpieza, como por las variaciones y mutilaciones a que ha sido sometida. Uno de los temas absolutamente *tabú* es el adul-

terio. Sólo si es utilizado por el novelista para deducir con claridad una ejemplarización moral es permitido. Pero en todo caso, la palabra amante es sistemáticamente suprimida. Tampoco se permite la menor alusión a relaciones sexuales fuera del matrimonio. Cuando es absolutamente indispensable aludir a ellas, debe hacerse con veladuras, y en honesto lenguaje.

Claro es que los defensores de la censura española, si es que los hay, podrán presentar una novela publicada en España que demuestre que dicha censura no es tan rígida y estúpida como acabamos de decir. Nunca falta, de cuando en cuando, algún censor comprensivo y liberal. Si uno tiene la suerte de que su novela caiga en sus manos, sale libre de cortes. Es una especie de lotería. Pero, como en la lotería, le toca a uno pocas veces o ninguna. Y aun en el caso de que le toque, y la novela se publique sin cortes, todavía puede ocurrir, y ocurre con frecuencia, que la censura religiosa se oponga —como ya hemos visto antes— a su circulación.

Por supuesto, contra las decisiones de la censura, sea política o religiosa, no hay nada que hacer. El escritor no tiene reconocido ningún derecho a reclamar contra una decisión injusta o errónea de la censura. No tiene más que callarse, y si se atreve a protestar, suele ser peor para él y para su obra.

De esta censura intolerante tampoco se libran los poetas. La poesía amorosa es especialmente objeto de cortes. E igualmente, la poesía religiosa no es estrictamente católica.

Con estos datos, —y se podrían añadir muchos más— es posible ya darse cuenta de cuál es la situación del escritor que escribe en la España actual, y cuya pluma, humillada y constreñida, sufre el complejo de la impotencia bajo la amenaza constante del lápiz rojo. La libertad creadora, esencial para el desarrollo de la obra literaria, queda así mutilada en su raíz, y el escritor sólo falseando y adulterando su propia naturaleza, puede producir.

No creo que en ninguna parte del mundo —salvo Rusia y los países dominados por ella— esté sometido el escritor a una censura tan necia e intolerante. Si, a pesar de todo, los escritores y poetas españoles siguen produciendo y publicando sus obras, no será porque el régimen español no haya hecho todo lo posible por anular su capacidad creadora y ahogar su verdadera expresión. No dudo en afirmar que, libre de trabas y censuras, la literatura española actual estaría a la altura que ha estado siempre, y sería una de las de mayor fuerza y originalidad entre las que cuentan en el mundo.

*Román I. DUQUE.*

# LA CONFERENCIA DE LA HABANA

Entre los días 12 y 14 de mayo se reunió en La Habana la Conferencia Interamericana pro Democracia y Libertad, que fuera auspiciada por la segunda convención de la C.I.T., reunida también en La Habana en septiembre del pasado año.

Muchos y encontrados comentarios han surgido alrededor de este evento. Desde mucho antes de su instalación, ya los voceros del Partido Socialista Popular de Cuba, por medio de su gran líder Blas Roca, habían calificado la conferencia como "reunión auspiciada por Washington", mientras los reaccionarios de "El Diario de la Marina", por la pluma del tránsfuga Gastón Baquero, ex comunista al servicio actual de los "condes de Rivero", la consideraban como una "concentración stalinista".

En realidad, la idea original de la conferencia fué inspirada por el deseo de lograr, por medio de un movimiento de solidaridad efectiva, la creación de un Organismo para la defensa de los pueblos que en América se encuentran bajo la férula o bajo la amenaza de dictaduras militares o semi-castrenses. No son pocos los que en el Continente mantienen la convicción de que los organismos internacionales actuales —O.N.U., O.E.A., etc.— sólo son eficaces, hasta cierto punto, para la protección de los Estados, y lo que es menos, de los Gobiernos. Y propugnan la necesidad de un organismo que se ocupe más de los pueblos que de los gobiernos, como condición para que los gobiernos mismos sean mejores y la cooperación continental sea más sincera y eficaz. En suma, el pensamiento fundamental de la reunión reposa en el propósito de asegurar el respeto a los derechos humanos, con la seguridad de que tal respeto es la base de la democracia.

Los esfuerzos del grupo iniciador encontraron eco en organizaciones como la Federación Americana del Trabajo, la C.I.O., la American for Democratic Action, la C.I.T., la Liga Americana por la Defensa de los Derechos Humanos y varias Federaciones del Trabajo de América. Posteriormente el Director de la gran revista "Bohemia", Miguel Angel Quevedo, reunió en su finca "Buenavista" del Wajay, Cuba, al Presidente de aquella República, Carlos Prío Socarrás, a Rómulo Betancourt y Juan Bosch. Después se incorporó, como represen-

tante del patrocinio que Cuba daba a la idea de un certamen democrático, el Ministro de Educación, Sánchez Arango.

La Conferencia se llevó a efecto, siempre bajo los fuegos cruzados de los dos sectores que de ella desconfiaban. En los debates y ponencias pudo apreciarse espíritu pugnaz y diversidad en los enfoques y en las formas de dialéctica. A una fogosa intervención anti-imperialista sucedía una exaltada demostración del anti-comunismo industrializado. Y no faltaron exposiciones, más ceñidas a la realidad, que, sin quitar a este o aquel factor la influencia que tengan en el sostenimiento de las dictaduras, enfocaban también los orígenes específicamente americanos del militarismo político. Si por tal variedad de actitudes se juzga, no puede negarse que la conferencia tuvo las características de una asamblea democrática. Alégase, además, que no se trató de una reunión de partidos políticos, sino de individualidades, ya que los dos partidos que podrían significarse como representados allí se hallan fuera de la ley en sus respectivos países y no se encontraban en condiciones de reunir Convenciones nacionales que pudieran delegar instrucciones en sus miembros asistentes a la Conferencia.

Como resultado de los debates ha quedado la Carta de La Habana. En su texto se condenan en realidad las dictaduras, así como el apéndice de Bogotá que desfigura y desnaturaliza la Doctrina Estrada, se reafirma la necesidad del respeto a los derechos políticos y sociales como normas básicas para la convivencia interamericana y se crea un Organismo extra-oficial, cuya principal función ha de ser la de luchar y presionar ante la opinión pública y ante los gobiernos democráticos por el logro de sus finalidades.

También se aprobaron recomendaciones y resoluciones importantes, como las referentes al suministro de armas y elementos técnicos, el repudio de Franco, etc. En lugar de insertar en la Carta una enumeración de las dictaduras existentes, se prefirió dirigir un escrito de repudio, por separado, a cada gobierno usurpador.

Es de notar que en algunos delegados sirvió de fuerza moderadora, más que otra cosa, el deseo de no comprometer demasiado al Gobierno cubano, que ha dado muestras innegables de su espíritu democrático, ofreciendo su Capitolio Nacional para sede de la instalación y la cooperación de altos personajes de su Gobierno, provocando así las protestas de varios gobiernos dictatoriales.

La sede del Organismo internacional creado será Montevideo y tendrá agencias de enlace en Estados Unidos y otras naciones del continente.

En resumen, para el enjuiciamiento definitivo de la conferencia de La Habana, parece ser lo más discreto realizar un previo y reposado examen de sus trabajos.

*Andrés* ELOY BLANCO.

*Aventura del Pensamiento*

# LA "TRAGEDIA" DE LOS ÑÁÑIGOS

Por *Fernando ORTIZ*

(Dedicado a Alfonso Reyes)

Uno de los fenómenos antropológicos más interesantes de toda América es, sin duda, el de los *ñáñigos*. Estos, llamados también *abakuás,* constituyen una sociedad secreta de hombres solos fundada en Cuba, allá por 1830, por unos negros esclavos procedentes de los Calabares y del sur de Nigeria. El *ñañiguismo* es la trasplantación en América de una sociedad esotérica africana con los mismos rituales, creencias, lenguajes, cantos, instrumentos, músicas y propósitos de defensa social que allende el Atlántico. Después de una centuria aun perdura vigorosa, con miles de iniciados, ese rebrote de cultura africana en las ciudades de La Habana, Regla y Guanabacoa y en los puertos marítimos de Matanzas y Cárdenas. No existen núcleos de *ñáñigos* en ninguna otra población de América, ni siquiera en la misma Cuba.

El *ñañiguismo* durante el siglo pasado fué envuelto en una tenebrosa atmósfera de criminalidad, más legendaria que verdadera. Hasta se creyó que toda iniciación en ella requería la prueba de valor del neófito consistente en matar a un "cristiano". Los gobiernos de la Colonia a veces los persiguieron, y también durante la República, pero los *ñáñigos* han resistido y siguen celebrándose en Cuba "los sacros misterios" del Africa con el mismo fervor de hace siglos; quizás de hace milenios, si estos "misterios", como Frobenius, Talbot y otros creen, se relacionan con aquellas remotas concepciones y liturgias místicas que tuvieron vida en Egipto, Creta, Tracia, Eleusis, Atenas y otras regiones del Egeo clásico. Hoy día la cubana sociedad de los *ñáñigos* no es sólo de negros, como lo fué en sus primeras décadas; también "se juran" en ella los mulatos y los blancos, cubanos y extranjeros, tanto que actualmente los morenos son minoría y dícese que los blancos son en ella los más numerosos. No pocos personajes de las políticas locales y al-

gunos gobernantes han sido iniciados en sus "juegos" o "potencias", como los *ñáñigos* llaman a sus "logias"; pero las ancestrales liturgias africanas siguen en gran parte y en lo esencial intactas, salvo algunos detalles decorativos, de pura mimesis religiosa, superficial e intrascendente y ciertos reajustes a las circunstancias sociales de Cuba en este último medio siglo.

Muchos dislates y falsedades se han publicado acerca del *ñañiguismo,* aun por escritores cubanos de cierta reputación, y generalmente, en Cuba misma, se le confunde con los muy distintos cultos religiosos y prácticas de hechicería, de diversas oriundeces africanas, que subsisten en Cuba, como en Brasil, Estados Unidos, Haití y otras regiones americanas con importantes sedimentaciones demográficas originadas por la esclavitud y la trata negrera. Parece que ya va siendo hora de ir alzando esos telones de tupida ignorancia y de necios prejuicios que impiden el conocimiento objetivo de las realidades étnicas y sociales de nuestros pueblos. Acerca de esta curiosísima y esotérica transculturación africana, única en su género ocurrida en América, estamos trabajando hace muchos años, no para "descubrir secretos" de ritos y palabras que poco importan, sino para la explicación científica del origen, carácter, folklore, ceremonias, transformaciones y motivos de la permanencia, difusión y transformación en Cuba de esa sociedad secreta que entre los negros de Africa nació para complejos fines políticos y sociales, tal como entre los blancos de otros continentes surgieron numerosas sociedades herméticas que aún subsisten como, la Masonería, los Caballeros de Colón, los Elks, el Ku-Klux-Klan, y otras muchas agrupaciones organizadas para actuar secretamente, y como en Cuba misma tuvimos otras para las conspiraciones, nacidas antes y después del *ñañiguismo,* por ejemplo la secular de los Soles de Bolívar y la moderna del A. B. C.

De nuestro estudio del afrocubano *ñañiguismo* entresacamos ahora para CUADERNOS AMERICANOS ciertas inéditas observaciones referentes a una de sus más impresionantes liturgias. que hemos redactado para un próximo libro sobre *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore cubano.*

EL rito *ñáñigo* o *abakuá* llamado del *sacrificio,* entre los que sobreviven en Cuba, es quizás el más teatral. Es el gran festival o *fitití ñongo* de los núcleos *ñáñigos.* No cabe duda de

que allá en Africa ese rito se ejecutaba antaño sacrificando un ser humano. Los *abakuá* de Cuba conservan la tradición de que para ello se utilizaba un esclavo congo, es decir, una víctima exógena. Después, y así ha ocurrido y ocurre en Cuba, el sacrificado ha sido un buco o cabro, como sucedía en Grecia. El citado rito del "sacrificio del cabro", entre los *ñáñigos* conocido por *embori mapá,* se desarrolla en cierta forma episódica que constituye una verdadera *tragedia.* Estílase con su modalidad más compleja en ciertas ocasiones solemnes como, por ejemplo, la de exaltar o "jurar" a un iniciado para ciertas elevadas "plazas" o cargos jerárquicos de la hermandad.

Hagamos la descripción esquemática de su teatral liturgia. El escenario es el *isaroko,* o sea una plazuela, patio o espacio libre para los ritos públicos. A un lado, el templo o *fambá.* (*Fambá* es el "templo de los misterios", como el *mystikos sekos* de los ritos eleusinos. Probablemente derívase del efik: *fañ* "lugar" y *wa* "sacrificio ritual". También se le dice *batamú* y *butamé*). En otro sitio el *isaroko* hay una ceiba o, en su defecto, una mata que simboliza ese árbol sagrado.

En los sucesivos episodios o escenas de esta liturgia intervienen diversos personajes: sacerdotes, hechiceros, acólitos, músicos, coros, amén de esas figuraciones de seres aparecidos que generalmente se denominan "diablitos". Los "diablitos", *íreme* o *írime,* tienen una figura... diabólica. Van todos cubiertos con tela burda de saco o con tela vistosa de diversos colores y caprichosos dibujos por lo común geométricos. En la cabeza llevan como un capuchón puntiagudo en el cual hay simulados uno o más ojos y en su cima uno o varios penachos o *muñones.* Detrás de la cabeza, una sombrereta circular con diseños emblemáticos de alto rango; en la cintura, una faja con bullones de tela o "enyugadura" a manera de sudario, que simboliza al muerto desenterrado; al cuello, cintura, bocamangas, bocapiernas y a veces en las rodillas, sendos festones de soga de pita deshilachada. En la cintura y tobillos, cencerros que suenan al andar y bailar y cuando se agitan para producir espanto. En las manos un *itón* o cetro y un *ifán* o "rama" de escoba amarga u otra planta. El "diablito" no usa propiamente careta, pues el oficiante tapa su cara con una tela de tejido algo claro, a través de la cual puede ver aun cuando con cierta dificultad. Algunos "diablitos" hubo antaño que usaban una vestimenta hecha de cuero de carnero con el pelo hacia afuera,

lo cual induce a pensar si representarían algún animal selvático o el del sacrificio.

No es de excluirse la posibilidad de que la figura del "diablito" ñáñigo tuviera originalmente algún simbolismo sexual. Sus extraños pasos y sacudimientos han inspirado a alguien una interpretación realista de tipo mimético, pensando que el *íreme* trata en ocasiones de simular, "muy estilizados pero inmediatamente reconocibles, los gestos de un gallo en acto de ayuntamiento sexual". No es aceptable esta interpretación por los *ñáñigos,* al menos por los actuales; pero es posible que esas mímicas sean de sentido arcaico ya perdido para los actuales sectarios de Cuba, aparte del casi unánime recelo de éstos, rehacios siempre a admitir explicaciones que en cierto modo puedan ser disonantes con los valores éticos usuales en la cultura ambiental del pueblo cubano. De todas maneras, es muy verosímil que el *írime* tuviere algún símbolo de tipo fálico; llevando antes una especie de cetro hoy convertido en un vulgar *itón,* o palo de potencia mágica, que el *írime* mueve en su diestra. Quizás los ritos *ñáñigos* tuvieron originalmente en Africa relación con la fertilidad agraria y culto de los muertos, que suelen ir unidos en los pueblos primevales. En algunas danzas del Congo, de carácter funeral y relacionadas con ritos agrarios de fecundación, usaban ciertos danzantes llevar enormes falos de madera, como hacían las bailarinas en los festivales dionisíacos de Grecia. Aun hoy día aquéllos conservan en Cuba algunos detalles que parecen supervivencias de su fase primigenia; pero es imprudente asegurar nada en este sentido. Si se aceptara que el "diablito" *ñáñigo* fué en su origen un personaje falóforo, como otros de los helénicos cultos dionisíacos, podría explicarse una nueva analogía relacionada con la aparición de la comedia.

Los demás personajes salen al *isaroko* con figuras menos sorprendentes; pero también vistosas, abigarradas y alegóricas. El *Nasakó* tenía figura estrafalaria de brujo, como los típicos hechiceros congos. Los demás personajes del rito también solían llevar indumentos simbólicos de sus jerarquías y funciones. El *Isué* usa una capita morada y en algún caso un sombrero tricorne. Algún *Ekueñón* hemos visto con un gorro de terciopelo rojo y azul. El *Moruá Yuánsa* solía llevar un gorro puntiagudo en forma de embudo, con adornos de colorines y fibras de soga deshilachada alrededor. El *Mocongo* ostenta una banda roja, cruzada diagonalmente del hombro derecho al costado

izquierdo, con su "firma" o insignia simbólica bordada al centro con líneas o cordoncillos amarillos, como la banda usual de muchos jefes de Estado o de grandes condecoraciones. El *Enkríkamo,* el *Mosongo* y otros llevan sendos pañuelos de seda de vivos colores a la cintura, al cuello, atravesado al pecho y a veces a la cabeza, con dos de sus puntas sueltas y ondulantes al frente y las otras dos atadas en la nuca. Todos ellos con los emblemas de sus cargos respectivos bordados con cordones amarillos. Pero los apremios económicos, el miedo a las persecuciones y la debilitación de las tradiciones ortodoxas han hecho que tales vestuarios sean ya pocos usados.

Este solemne rito, como casi todos los "misterios" *ñáñigos,* comienza a la media noche, hora sagrada en muchas religiones y magias. La liturgia tiene parte esotérica y parte que se realiza en público. El "misterio" comienza secretamente por la noche en el interior del templo o *fambá,* donde los iniciados "abren" su ceremonia con sus habituales fórmulas de conjuros orales y gráficos, y ofrenda de la sangre vitalizadora de un gallo, mediante lo cual el Gran Misterio, o sea el *Ékue,* aunque siempre invisible, manifiesta su presencia con su voz, que semeja la de un leopardo que himpla en la selva. La voz *ékue* en lengua efik quiere decir precisamente "leopardo". Mientras tanto, un macho cabrío de grandes cuernos, bien barbudo y en el esplendor de su potencia genital, espera a que sea cumplido su destino, atado a la ceiba sagrada y entretenido por la música y los cantos de los iniciados.

La habilitación, "fabricación" o preparación mágica para la ceremonia se hace en secreto. Uno de sus requisitos esenciales es el de "rayar" o trazar con yeso amarillo, o blanco en caso de exequias fúnebres, ciertas figuras lineales de significación hierática sobre todas las personas y objetos que han de intervenir en la liturgia: todos los oficiantes, el templo, su puerta, sus tres cortinas encubridoras de los misterios, el altar, todas las "piezas" y "atributos" emblemáticos, los "derechos" y ofrendas, los tambores y demás instrumentos, la tierra, el incienso, el agua bendita. . . todo. Todo ha de estar mágicamente vitalizado de sobrenaturalidad. Sin esas rayas mágicas no habría sacripotencia, todo seguiría pasivo e indiferente en la profanidad, el *Ékue* no se manifestaría y la liturgia sería vana. Una vez terminada la preparación, sale el *Ekueñón,* especie de mistagogo, que es el "esclavo de *Ékue*"; un *hieródulo*, como decían los helénicos. Con el tambor de *Empegó* y acompañado

por el *Moruá Yuánsa,* quien tañe el instrumento mágico *ekón,* "rompe", o sea inicia la liturgia con su conjuro oral y al son de su tambor de orden. La liturgia del *embori mapá* se desarrolla siempre alumbrando el sol, generalmente al mediodía.

*Primer acto.*—Escena pública.—Del críptico *fambá* salen dos sacerdotes, el *Embákara* y el *Ekueñón,* y van hacia la ceiba donde está atado el cabro que ha de ser sacrificado. El *Embákara* desata al animal y se lo entrega al *Ekueñón.* Ambos regresan con éste al templo donde se realiza un rito esotérico, en el que se prepara al cabro para su muerte. Hay que "rayarlo" y "jurarlo" como si fuera la iniciación de un "hermano". Una vez hecha ésta, se le ofrenda la víctima al *Ékue* y este invisible ente la acepta con rugidos de contento.

*Segundo acto.*—Abrese la puerta del *fambá* y salen el *Ekueñón,* el *Empegó,* el *Nasakó,* el candidato a la exaltación, el "diablito" *Aberisún,* dirigido por el *Enkríkamo,* y el "diablito" *Eribangandó,* guiado por el *Moruá Yuánsa.* El candidato lleva de una soga al animal y el *Nasakó* una batea con la *uemba* o "brujería". Esta comitiva se dirige a la ceiba, que es a manera de altar o habitáculo de un ser mítico que ha de atestiguar la consagración, y allí se efectúa una prolongada escena ritual y pública.

Previos unos cantos de invocación, el *Empegó,* que es a modo de un "escribano", con un yeso amarillo marca en el tronco de la ceiba ciertas figuras lineales emblemáticas. Después en el suelo, al pie del árbol, también traza cuidadosamente con el mismo yeso un grande y complejo dibujo cabalístico, que representa el sacro lugar a la orilla del legendario río, donde allá en Africa se celebraba el *baroko* o ceremonia de alianza fraternal. A veces hay que hacer un sacrificio en honor del río, hay que "darle sangre" para que las aguas fluviales sigan corriendo ricas de peces y de canoas con mercancías. Entonces la ceremonia se verifica en un verdadero riachuelo o a la ribera del río Almendares o de la bahía de La Habana, donde se hizo el primer juramento en Cuba, hace más de 100 años, por el "juego" llamado *Efik Ebutón.* Allí se simula el tradicional "embarcadero" de la costa de Africa en que tuvo lugar el primer sacrificio *baroko.* En estos casos hay más teatralidad, pues los ritos son más prolongados, ostensibles e impresionantes para el público, como lo es una procesión eclesiástica al paso solemne por calles y plazas, más que en el recinto o en el atrio del templo.

En ese lugar, ya escogido y habilitado para la liturgia, el *Empegó* con la grafía de su yeso fija en el suelo la fórmula mágica que "dice" lo que ha de hacerse e indica los lugares precisos de la acción. Esos dibujos esotéricos, llamados generalmente "firmas" o simplemente "trazos", son muy típicos en los ritos *abakuá* y congos, que sobreviven en Cuba, como expresiones de "magia gráfica", complementaria de la "magia oral". Son un lenguaje jeroglífico, holográfico y convencional, de origen africano, que algo recuerda el *nsibidi* de los negros ekoi y puede dar luz acerca del origen de la escritura entre las artes humanas. Su exposición y estudio no cabe en este trabajo y se tratará en otro lugar.

Pero aún falta preparar al candidato, que espera en pie junto a la ceiba, desnudo de tronco, cabeza, brazos y piernas. El *Nasakó* con sus conjuros, ademanes y abluciones de *uemba* o *awamambó,* hace la "limpieza" lustral, purificadora del aspirante. El "diablito" *Eribangandó,* con un gallo vivo en sus manos, lo pasa por el cuerpo del candidato para que el ave se lleve consigo toda malicia. Entonces el *Empegó* lo marca con sus signos amarillos en la frente, las mejillas, la nuca, el pecho, la espalda, los brazos, las manos, los tobillos y los pies. Todavía falta algo. El *Nasakó* completa la "limpieza" general ahuyentando la "cosa mala", rociando con buches de aguardiente, vino seco y agua bendita, y sahumando con incienso todos los signos de yeso amarillo. Todos estos preparativos mágicos han sido acompañados de conjuros, cánticos y toque de música. Ya está preparada la función litúrgica. Todo está "rayado", los conjuros han sido dichos, la sangre del gallo propiciatorio ha sido bebida por el Misterio, el *Ekue* "habla", diríase que "truena" como Dionisos, la orquesta percute sus ritmos en vibraciones metálicas, vegetales y animales, o sea (pánicas). Una atmósfera mística llena el ambiente.

*La escena trágica.*—De improviso se agita el *Aberisún,* que está en funciones de verdugo: ha recibido una terrible orden del *Enkríkamo,* quien le canta cierto conjuro y lo atrae tañendo su mágico tambor. El *Aberisún* ha de matar al cabro; pero este "diablito" se niega. *Aberisún* ha salido engañado de las sombras del misterio, creyendo que su intervención sería la de "limpiar" el ambiente y espantar a los malos espíritus con el terror que infunde su presencia. Para ello recorre el *isaroko* y hace sus ritos de purificación; pero el *Enkríkamo* lo va atrayendo hacia donde está sujeto el infeliz cuadrúpedo que ha

de ser objeto de la oblación. Ya éste se halla ostentando los signos de su iniciación y esperando su momento, para lo cual unos acólitos con sus manos lo mantienen en pie pero fuertemente sujeto en forma ritual. Uno de ellos, metiendo el brazo por entre las patas traseras, le agarra las delanteras inclinándole algo la cabeza mientras otro le cierra la boca para que no pueda berrear. Ya ante el animal que ha de servir de *hostia,* como decían los clásicos, el *Enkríkamo* le ordena al verdugo *Aberisún;* pero éste, ante la inminente peripecia, se asusta, se resiste y trata de huir. Implora a *Abasí,* el dios celeste, que no lo obligue a matar al cabro, que es un "hermano". Es el *pathos* de la tragedia, como diría G. Murray;[1] pero el conjuro del *Enkríkamo* es conminatorio. *Aberisún* aterrado se acerca a la víctima y sin mirarla, casi volviéndole la espalda, con el *itón* sagrado le asesta un golpe durísimo en el testuz, que lo deja instantáneamente muerto o al menos sin sentido. Después de esta patética occisión, el "diablito" *Aberisún* huye despavorido, como hacían en Grecia y Roma los ejecutores de la muerte ritual.[2]

El cabro ha torcido los ojos y mirado de manera angustiosa a sus verdugos, pero no ha lanzado ni un quejido. Si lo hubiese hecho, el sacrificio habría tenido que suspenderse y ser libertado el animal, como un hermano que pudo implorar a Dios por su vida. Se lo impidieron las preparaciones mágicas que *Nasakó* le dió en el *fambá* al ser "rayado"; pero sobre todo las vigorosas manos de quien le cerró las mandíbulas para que no pudiera protestar con su voz. Antaño esta función preventiva se realizaba por otro "diablito", el *Aberiñán,* el que sujetaba las patas y la boca; pero ya no se estila. La víctima tarda en cerrar los ojos, que parecen lanzar miradas de angustia cual si fuesen humanos; pero no importa. Un oficiante le clava un cuchillo en el cuello, cortándole la yugular, y vierte toda su sangre en una vasija; luego le cercenan la cabeza, lo desuellan y descuartizan sus carnes. Todo esto entre cánticos que anuncian la muerte del sacrificado, como *trenos* de lamentación o como la clásica *anagnórisis* de reconocimiento. El sacrificio ha sido felizmente consumado.

De todos esos actores místicos que se ven en Cuba, los "diablitos" *ñáñigos* son sin duda los más dramáticos, por la sig-

---

[1] En J. E. Harrison, *Themis.* Cambridge, 1932, p. 341.

[2] Jane E. Harrison, *Ancient Art and Ritual,* p. 90. Fowler, *Roman Festivals,* p. 529.

nificación y espectacularidad de los ritos en que ellos intervienen. Son siempre personificados por hombres, pues la sociedad de los *ñáñigos* es exclusivamente masculina. En ella no se admiten sino varones y se rechazan los amujerados, llamados *eronkibá* o *abóro.* Aunque en diversos pueblos de Africa hay hermandades secretas femeninas y en ellas sus "diablitos" son personificados y bailados por mujeres, no ocurre lo mismo en las poblaciones cubanas.

Prescindiremos aquí de los *írime* guerreros, como el llamado *Irime Embema,* y otros cuyas terribles funciones hoy son meramente legendarias y trataremos de los protagonistas de los ritos más complicados y teatrales, que aún se celebran con frecuencia. Los ritos de los *ñáñigos* son numerosos, todos basados en la presencia y acción de los *írime* o espíritus antepasados que aparecen como actores con máscara, extrañamente vestidos, de mímicas insólitas y bailes ultramundanos. Además, cada grupo de *ñáñigos* constituye un "juego", "potencia", "tierra" o logia compuesto por numerosos iniciados o *ekobios,* estrechamente vinculados por solemnes juramentos de iniciación y por una permanente jerarquía de muchos funcionarios o "plazas", todos ellos "jurados" y con un papel importante y exclusivo en las liturgias. Su desarrollo es una verdadera acción dramática con mímicas, cantos, lenguaje críptico, bailes de *írime,* altares, ofrendas, abluciones, sahumerios, procesiones, episodios de magia, oblaciones de víctimas, comuniones de sangre, ágapes simbólicos, iniciaciones resurreccionales, juramentos terribles, conmemoraciones mortuorias, y antaño guerras e imponentes sanciones de justicia. Y todo ello en una atmósfera de místico sobrecogimiento y comunicación con el misterio póstumo. ¡Drama de vivos y muertos; protagonistas de dos mundos! ¡Tragedia! ¡El Supremo Teatro!

Verdad es que no hay mujeres en la escena *ñáñiga;* pero el argumento trágico comienza por la mitológica traición de una mujer, así como la edénica Eva inició el drama humano; y sus hijas y las hijas de sus hijas forman como un coro perenne, pero invisible y silencioso, que no puede penetrar en el sagrado recinto de los misterios.

Puede asegurarse que entre los varios e importantes factores sociales que determinan el origen de esas sociedades secretas de africanos y su continuación, así en Cuba como entre sus antecesores de allende el Atlántico, uno de los principales, sobre todo en los actuales tiempos, es el goce estético, emotivo

y social de su dramatismo y el papel personalísimo que en la liturgia escénica desempeña cada uno de los *ekobios;* humilde y humillado éste en la vida ordinaria, pero convertido en jerarca de autoridad y función social trascendente, exhibicionista y de prestigio colectivo, en el mundo críptico que le proporciona esa compensación psíquica aliviadora de las frustaciones de su mísera vida cotidiana.

La sangre del cabro o "hermano" y su cabeza son introducidas en el *fambá* para un secreto rito de sangre, que recuerda el *criobolio* de los antiguos misterios clásicos. Allí la sangre del sacrificado se le da a beber al *Ékue* y luego, preparada y "cargada" mágicamente, ya "con la voz del misterio" en ella, se da a beber al candidato y a los "hermanos", a manera de una comunión sacramental para que ella renueve su vitalidad; y la cabeza del sacrificio se dedica a *Ekueñón,* que es el "esclavo de *Ékue*", colocándola sobre el cuerpo de su tambor. Acaso estos detallados ritos permitan recordar aquí algunos de los que se efectuaban en los misterios eleusinos. En la iniciación el neófito decía: "Yo he comido en el tambor, yo he bebido en el címbalo, yo he portado el *Kernos,* yo he entrado en el baldaquino", o sea en la cámara de la *Diosa Madre,* llevándole los testículos de la bestia sacrificada con cuya sangre él fué bautizado. Así lo refiere Clemente de Alejandría.[3] La "comida en el tambor" se evoca por la cabeza del cabro sacrificado sobre el tambor *eribó;* la bebida aquí llamada *macuba,* que se consagra con la voz de *Ékue* y se bebe en una cazuela plana especial, es una especie de comunión íntima como la que hacía el iniciado con su numen; el *kernos* es como el *eribó,* vaso ceremonial misteriosamente "cargado", que se lleva en los ritos procesionales con la cercenada cabeza del *mborí* encima; y la entrada en el baldaquino equivale a la ceremonia de penetrar el neófito en el *famballín* donde está la *Madre* o *Ékue* a quien, también en Cuba, se presentan los testículos del buco sacrificado. Después, al iniciado *abakuá,* el mistagogo afrocubano le quita la venda que cubre sus ojos. El hierofante *abakuá,* como el eleusino, le muestra los objetos sagrados y oficia los ritos restantes, al cabo de los cuales el neófito ya es un *renatus,* ha "resucitado", es un *ecobio* "jurado" en su "potencia".

---

[3] H. Hollard, *Les Cultes des Mystères. L'ancienne Rédemption païenne et le Christianisme,* p. 1. París, 1938.

Ahora la *escena del ofertorio.*—Abrese la puerta del *fambá* y sale una procesión o *beromo.* Al frente va bailando un "diablito", el principal de ellos, el *Enkoboró,* "limpiando el camino". Tras él va el gran sacerdote o *Isué,* que, según dicen los *ñáñigos,* es como un "obispo". En su boca, y cogida con sus dientes por la cresta, lleva la cabeza del gallo que le fué ofrendado al *Eribó,* el cual ahora él sostiene en sus manos. El *Eribó* es un tambor de figura variable, muy adornado de pieles, cauris, penachos y otros emblemas, que se coloca siempre en el altar. Se dice que simboliza a una deidad o potencia sobrenatural; probablemente a los antepasados y especialmente al espíritu de la *Sikaneka* sacrificada. En la procesión el *Isué* lo va moviendo de un lado a otro, alzándolo y bajándolo, como para significar que el *Eribó* tiene vida, a la vez que lo presenta a la reverencia de los espectadores, como los sacerdotes teóforos hacían en los antiguos cultos. El *Eribó* recuerda el *modius,* la *cista* y el *timpanon* de los clásicos cultos de Osiris, Attis-Cibeles y Dionisos, donde se guardaban "los secretos de la gran religión", las cenizas del Gran Sacerdote muerto, según Frazer;[4] pues el *Eribó* encierra también un secreto de magia necrolátrica; y asimismo hace recordar el *kernos* de Eleusis con sacros y análogos secretos.

Detrás del *Isué* van otros tres actores importantes, el *Mokongo* en el centro, el *Mosongo* y el *Abasongo* a su derecha e izquierda, cada uno de los tres llevando un *itón* o bastón corto a manera de cetro, muy adornado, cargado de sacripotencia y simbolizando ciertos antepasados. Hay "juegos" de *ñáñigos* que ostentan hasta siete *itón,* por motivos históricos. Más atrás, un "paso" de sincretismo cristiano. Un oficiante con un crucifijo al que se denomina *Abasí,* el Dios Todopoderoso, entre dos acólitos con sendos cirios; uno que va asperjando con agua bendita, por medio de un manojo de albahaca a modo de hisopo, y otro que como turiferario va sahumando de incienso. Esto está tomado de la liturgia católica. Sin embargo anotemos que en la esotérica de los *abakuá* de Cuba se usan dos velas o cirios, probablemente sustituyendo a dos teas o antorchas, como las dos que se portaban para simbolizar a *Core* en las ceremonias introductoras de la iniciación, que tenían lugar cerca del *Eleusimón* de Atenas y a la luz de un plenilunio, donde el hierofante proclamaba las condiciones personales de los candi-

[4] *Adonis,* etc. Vol. I, p. 279.

datos, entre las cuales se excluía a los impuros, sospechosos de magia y a los homicidas, tal como en la vieja ortodoxia de los *ñáñigos.* En el secreto del *fambá,* una vela, llamada *enka-uke-Eribó,* se sitúa junto al *Eribó* y otra, denominada *enka-lú-mantogo,* se pone ante el *Ékue.* En los funerales se usa una tercera para el cadáver, la *enka-lú-mape.* Las antorchas aparecen constantemente como uno de los principales emblemas del culto eleusino, según Hollard.

Tras del crucifijo marchaba antaño en la procesión una mujer, la *Sikanekua* o *Sikan Eka,* la única que entraba en los ritos *ñáñigos,* vieja representante de una legendaria mujer que descubrió el secreto de los fundadores de la orden y por eso fué condenada a muerte al pie de la ceiba. Hoy día un pellejo de chivo, *sukubakariongo,* que simboliza el de su desuello, va a la procesión como bandera, y un acólito, vestido de mujer, ocupa en aquélla su puesto, llevando en su cabeza una tinaja llena de agua en evocación de la mítica donde la *Sikanekua* tenía el pez del Gran Misterio Original. Después de esta figura, van tañendo sus instrumentos los siete músicos de la orquesta *ñáñiga,* a cuyos ritmos el coro canta sus himnos exaltatorios del *Ékue,* de la misma naturaleza que los *ditirambos* dionisíacos:

*"¡Ékue! ¡Ékue! ¡Chabiaka Mokongo Ma Cheveré!"*

La procesión llega al lugar del *baroko.* El *Ekueñón* ante el *Eribó* alza el pellejo o *ekoko* del cabro sacrificado y lo presenta al cielo, unos dicen que a *Abasí,* otros que a los astros, y luego con él envuelve al *Eribó.* En el caso de que la ceremonia sea la consagración de un nuevo sacerdote para el cargo de *Embakará,* entonces con la piel del cabro sacrificado se envuelve al candidato; forma ritual que recuerda la equivalente de ciertos antiguos ritos mediterráneos cuando el sacerdote se revestía el pellejo del animal del sacrificio dedicado a Júpiter (llamado dios *Kodión)* y así él representaba la personificación del dios. En Cuba el *mborí* se desuella dejándole enteros y unidos al pellejo los testículos en el escroto y las cuatro patas con sus huesos hasta la rótula. Así se puede demostrar que ha sido sacrificado un animal sano y no castrado, al ofrecérsele al *Ékue* los testículos y una pata a cada uno de los cuatro jefes u *obones.* Terminada esta ceremonia, álzase el candidato y, mientras el coro va cantando *"baroko nandibá baroko",* regresa aquél con la procesión al *fambá* para su consagración sacerdotal.

En el *fambá* se verifica secretamente la unción consagratoria del nuevo sacerdote; terminada la cual sale de nuevo la procesión, esta vez con más solemnidad. A su frente marcha de nuevo el *Nasakó* con su brujería. Ya no están presentes los "diablitos" *Aberisún* y *Eribangandó*. Sólo actúa un *írime*, el principal, llamado *Enkóboro*, dirigido por el *Enkríkamo*. Ahora a la derecha del *Isué* va el *Empegó* con su "tambor de orden" y a su izquierda el *Ekueñón* con el suyo, sobre el cual está la cabeza del animal sacrificado. Y detrás va el *Abasí* con sus dos cirios, su turiferario y su acólito con agua bendita, y con el nuevo sacerdote. La comitiva efectúa su rito deambulatorio alrededor del *isaroko*. El coro en la primera parte del trayecto entona el himno ya citado: *"Ékue, Ékue, chabiaka Mokongo me cheberé"*, y al emprender el regreso canta: *"O yáo Seseribó o yáo ooo"*, hasta que la comitiva ritual entra en el santuario.

Aún no ha concluído la liturgia oblativa. Sigue el *acto de la comida en comunión*. El numen y sus hijos ya han bebido la sangre del sacrificado, ahora han de consumir su carne en ágape ritual de sagrada omofagia. Para ello, ante la misma ceiba del *baroko*, el *Empegó* dibuja en la tierra, con yeso, la firma o conjuro gráfico que ordena la ceremonia; y *Nasakó*, el hechicero, echa sobre los trazos amarillos un reguero de *ikún*, o sea de pólvora, el polvo negro de muy potente magia. Otro actor, *Enkandemo*, que es el "cocinero", ha guisado ya en una vasija nueva las carnes de la víctima y los frutos ofrecidos al *Ékue*, y, después de ofrendarlos a los númenes con versículos que evocan la leyenda de la primera comida que sus antepasados hicieron allá en Africa, en el mítico río Usagaré, coloca una vasija grande llena de alimentos en un signo circular de la figura mágica y otra pequeña vasija vacía en otro punto de ésta.

Aparece un nuevo "diablito" con su *Moruá*. Es ahora el llamado *Enkaníma* o el ya citado *Eribangandó*, (que son *írime* benévolos o de purificación) y en un baile ritual ofrece comida a los seres invisibles del espacio, arrojando trozos de carne a los cuatro vientos y llevando al *fambá* unos trozos para que allí el *Iyamba* y demás altos dignatarios de la logia inicien el banquete comunal. Sale de nuevo el "diablito" y se echa para sí mismo una porción de comida en la vasija pequeña, antes de hacerse el reparto general entre todos. Pero, escena de comedia y episodio de sorpresa, el *Eribangandó* está engañado, los *ekobios* saben que él no debe comer y, mientras lo

rodean y distraen con cantos y danzas, el *Nasakó* enciende improvisamente la pólvora y, en la confusión que se produce, un hermano se apodera de la cazuelita y corriendo se la lleva para ofrendarla a los antepasados, perseguido por el burlado *Eribangandó* que no logra capturarlo. Al fin, ante la burlona actitud de los iniciados, el "diablito" calma su furia, se aquieta con ademanes de resignación y desaparece del escenario.

Ahora la escena del rito de la comunión. Todos rodean la vasija con el sagrado alimento del "hermano" sacrificado, que les dará renovados vigores para su vida. Se baila en rueda, mientras cada uno recibe del "diablito" en su mano una porción del manjar y todos cantan un himno de alegría: *"bambán ko mamá ñaña riké ndiagame ofí obón Ékue"*.

Pero la "tragedia" no ha concluído; falta la escena final, la *apoteosis,* en forma de otro rito ambulatorio con asistencia de muchos personajes; de todos, salvo los guardianes del sagrario de los misterios, que esos jamás salen al público. Abre esta última procesión el *Nasakó,* o sea el hechicero de la hermandad secreta, limpiando el camino de las brujerías ajenas y echando las propias para defensa. *Nasakó* debe llevar su extravagante vestimenta de hechicero, sus harapos, sus telas de colores, sus pieles de animales dañinos, sus plumas de ave agoreras, su cabeza cubierta con una ficticia cabellera adornada con diadema de plumajes, su cara, pies y manos pintorreteados con emblemas profilácticos, su boca con la *cachimba* o pipa donde ahuma su brujería, su pecho lleno de collares y fetiches y en la cintura sus cuernos mágicos, el *empaka* para "mirar" y el tarro con la pólvora explosiva. Tras del *Nasakó* va un "diablito", *Eribangandó,* llevando en sus manos el gallo con que hace la "limpieza" del camino, guiado por el *Moruá Yuánsa* que suena el idiófono llamado *erikundo;* secundado aquél por otros "diablitos", cada uno con su *Moruá,* ahí van el *Emboko,* que "limpia" el espacio con una caña de azúcar, y el *Enkanima,* que va haciendo lo mismo con su baile mímico. Siguen las figuras centrales de la procesión, precedidas por un "diablito" llamado *Enkoboró* que es su guardián, guiado por el *Enkríkamo.* Y luego el *Isué* portando el *Eribó;* el *Ekueñón* y el *Empegó* a sus lados: el *Mokongo,* el *Mosongo* y el *Abasongo* con sus cetros; el *Abasí* con la cruz entre cirios y sus acólitos, aspersorio y turiferario; la *Sikaneka* con su tinaja en la cabeza; y al fin los coros y músicos que ya conocemos. El *beromo* o procesión rodea el *isaroko.* En los himnos, las voces

y las vibraciones rítmicas de la naturaleza, salidas de los *enkomo,* el *ekón,* las *erikundi* y los *itón,* exaltan con más júbilo que nunca el milagro del *Ékue*... La teoría mística penetra en el santuario. Se oye dentro como una salmodia. Sale el *Empegó* con su tambor y desde la puerta del *fambá* cierra la ceremonia con un *enkame,* o recitado dirigido al cielo, y se silencia la música. El *Ékue* calla. Se ha puesto el sol y termina el misterio.

Hemos hecho varias alusiones a ciertos clásicos ritos de Grecia. La tragedia surge como género literario en el siglo VI a. C., y "el autor primeramente conocido fué Téspis de Ikaria, un distrito del Atica relacionado en varias maneras con *Dionisos.* La tradición sostiene que el argumento de las primeras tragedias fué siempre el de las aventuras de dicho dios, y no fué sino tiempo después cuando otros mitos no dionisíacos sirvieron de temas teatrales".[5] Es muy seguida la opinión de que el drama griego salió de los cultos a *Dionisos* y también, aun cuando algo controvertida, la de que la tragedia surgió de los cantos que en aquéllos tenían lugar con motivo del sacrificio de un buco como ofrenda a la divinidad. Sea o no cierta esta teoría, su verosimilitud es impresionante cuando se consideran ciertos episodios de la liturgia *ñáñiga* del sacrificio del macho cabrío y sus semejanzas con los ritos báquicos, los frigios de *Attis-Cibeles* y otros "misterios" del antiguo Mediterráneo. El citado autor H. J. Rose, basándose en textos de Platón y Plinio ha sostenido que en Arcadia existió, en relación con el culto canibalístico de *Zeus Lykaios,* una organización parecida a las sociedades secretas de los "hombres leopardos" de Africa, pudiéramos decir nosotros que a las de los "hombres *ekué*" u "hombres *ngo*".

El rito funerario de los *ñáñigos,* el *enyoró* o *angoró* como algunos dicen, es también de interés en ese sentido. Esta liturgia luctuosa no es un *fititi ñongo,* o festival. En el *enyoró* del *ekobio* muerto, el protagonista de la dramática pantomima es el "diablito" *Anamanguí,* vestido de negro y con símbolos macabros. Cuando muere un *Iyamba,* o sea el jefe de un "juego" de *ñáñigos,* además del *írime* funerario, o sea el *Anamanguí,* aparece otro, con su "saco" de rombos o escaques rojos y blancos. El caso no es frecuente.

---

5 H. J. ROSE, *Ancient Greek Religion,* p. 83. Londres.

Los ritos fúnebres a la muerte de un *Iyamba* son más solemnes en otro sentido, pues es necesario "plantar" para que el misterioso *Ekue* participe de ellos. Antaño a los nueve días se celebraba el *enyoró* o "llanto", pero hoy día suele tener lugar esta ceremonia el mismo día del entierro o en otra fecha cualquiera. Entonces se despide definitivamente el muerto, diciéndole: "*Embayakán suakán*", que significa: "vete y no vuelvas jamás".

El *Anamanguí* produce tan gran impresión entre los iniciados que muchos son los que se excusan a representarlo vistiéndose su "saco" y su atuendo de *írime*.

El *Anamanguí* se aparece a ver al difunto. Lo contempla, lo abraza, trata de averiguar si está realmente muerto o si sólo está dormido, como le dicen para engañarlo. Al ver que está muerto el "hermano", se desespera *Anamanguí* y entra en furia, le pregunta quién lo mató; ante el silencio, él busca al hechicero de la fraternidad o *Nasakó* y lo increpa con sus ademanes porque con toda su sabiduría no supo defender al hermano y acaba apaleándolo. Estas escenas se repiten mientras dura el velorio y la liturgia funeraria de "limpiar" al difunto, "rayarlo" como se hizo en su iniciación, pero con yeso blanco que es el color de los muertos, de los esqueletos mondos y de las apariciones fantasmales. En tanto los hermanos entonan ante el cadáver, a manera de epicedio, las emocionantes melodías de sus rezos con que despiden al monina muerto. *Monina* es voz derivada de la bantú *nina* o *ina*, que significa "hermandad de sangre", "parentesco uterino" y en sentido más amplio "clan" y "tribu".[6]

Antes solía hacerse el rito del entierro yendo hasta el cementerio con el ataúd en alto, cargado en los hombros y llevando los portadores una marcha en zigzag, con pasitos cortos, arrastrados y oscilantes, que tenían algo de danza ritual. Al llegar a la puerta de la necrópolis, los portadores del difunto demostraban una gran indecisión, aumentando el zigzagueo con que ya venían. Como desorientados, daban con el ataúd vueltas y vueltas a un lado y otro, "pasitos patrás y palante", para confundir a los malos espíritus, hasta que de repente se metían adentro. El último entierro *ñáñigo* celebrado con plena liturgia tuvo lugar el año 1926, en Regla. El cadáver era del señor

---

[6] H. H. JOHNSTON, *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages,* Vol. II, p. 263. Oxford, 1922.

Guillermo González, llamado *Iyamba Okekeré,* quien murió a los 114 años de edad y fué jefe o *Iyamba* de la antigua "potencia" *ñáñiga* conocida por *Efí Abakuá*, fundada el 5 de diciembre de 1845, la cual tuvo sólo dos *iyambas* en su historia centenaria. Por las especiales circunstancias del caso, los ritos fúnebres y el sepelio tuvieron extraordinaria solemnidad, secreta y pública. Esas vueltas y zigzagueos, que ejecutan los portadores de un cadáver en el entierro, no son privativas de los *ñáñigos.* Las practicaban así mismo otros negros "de nación". Y también se estilan entre los indios de América; por ejemplo los chortís y los quichés de Guatemala. "Al salir de la casa fúnebre los portadores del cadáver dan tres vueltas con él, movimiento que se repite en el cementerio con el fin de desorientar al muerto para que éste pierda el camino y no pueda volver a casa", salvo que Dios le conceda ese permiso para que pueda asistir al novenario o a la fiesta del *Siquín;* o que, en otras raras circunstancias, le permita comunicarse con los vivos. Igual costumbre priva entre los quichés".[7]

El entierro *ñáñigo* se organizaba como la típica procesión de los *abakuá,* que ya hemos descrito, con la variante de que no se lleva el *seseribó.* Los tambores no se afinan, sonando destemplados, y se llevan al revés o sea bocabajo, de modo que los cueros se tañen en la parte inferior. Al son de esa "música floja" se entonan los cantos; y el *Anamanguí,* ya triste y como enfurecido, a quien habrá que sosegar hasta que, consumada la inhumación, desaparecerá misteriosamente para seguir al "hermano" en su viaje invisible.

Sin duda, William Ridgeway vería en este rito del *enyoró* de los *ñáñigos* algunos elementos de la clásica tragedia. La muerte del hermano *ekobio* queda fuera del dramático rito *ñáñigo.* Este comienza cuando ya han ocurrido la *peripeteia,* la *agon* y el *pathos;* pero ahí quedan los *trenos,* la *anagnórisis* y la *teofanía.* Pero, en rigor, el *enyoró* por su programático desarrollo viene a ser la parte final del ya reseñado rito para el sacrificio del cabro. Pensemos que la muerte del *embori* no es sino una sustitución alegórica de la muerte de un ser humano, acaso la de un *ekobio* o "hermano" iniciado, y tendríamos en una serie de simbolismos pantomímicos las peripecias, los con-

---

[7] RAFAEL GIRARD, *Los Chortis ante el problema maya; historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy.* Guatemala, 1949. Tomo I, p. 205.

flictos y los episodios del desarrollo típico de la antigua tragedia. Quienes opinen con William Ridgeway, en sus dos libros *The Origin of Greek Tragedy* y *The Dramas and Dramatic Dances of non-European Races,* en el sentido de que el drama surge por desarrollo de las exequias funerarias celebradas en las tumbas de los semidioses, héroes y demás grandes personajes tribales, podrán hallar en las ceremonias supervivencias cubanas del arte religioso de los negros de Africa muy vivientes y sugestivos datos para su corroboración. Véase especialmente el último libro citado, en el cual su autor sostiene, con profusión de datos históricos y actuales en pueblos muy diversos, que la tragedia griega surgió de los primitivos ritos funerales, dedicados periódicamente a los antepasados, en los cuales se representaban con pantomimas los hechos culminantes de su vida. Ridgeway se apoya, entre muchos otros, en los ritos funerarios de los yorubas, que se celebran cada junio en honor de todos los muertos del año (tal como hasta no ha mucho ocurría en Cuba entre esos mismos negros lucumís) en los cuales aparecía un actor representando a *Egungun,* o sea a los difuntos, que hacía visitas a los familiares.

Por otro lado, el mismo Ridgeway cita también varias hermandades secretas de Africa que tienen muy importantes funciones sociales, sobre todo de tipo político, religioso y pedagógico, que predominan sobre su entretenimiento artístico, y una de las fuerzas más potentes de tales sociedades hieráticas consiste precisamente en la profunda emoción colectiva de terror que provocan con las representaciones de los *Irime, Egungun* y demás personajes simbólicos que surgen de la selva para representar, mediante la máscara simuladora de un ente espectral, el trascendente papel de reasegurar la fe en la real existencia de un inexorable y sobrehumano ejecutor de justicia y fortalecer así la disciplina social del grupo humano por medio de esa farsa de terrorismo místico.

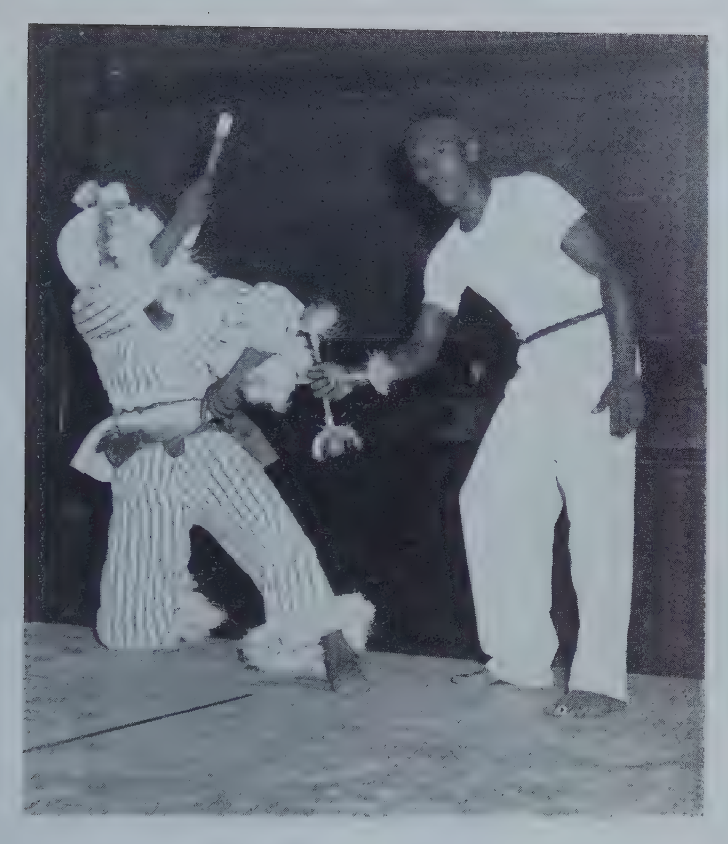
Ante estas afrocubanas figuras cabe reflexionar acerca de lo observado por Gorer, en relación con la tesis de Ridgeway, la de que todas las danzas de caretas o máscaras no son sino representaciones rituales de necrolatría. Gorer, en su obra *Africa Dances,* opina que si los datos del profesor Ridgeway son convincentes para explicar el origen de la tragedia griega, no concuerdan con la realidad observada por él en los pueblos afroccidentales, donde "las caretas jamás representan hombres



Un írime o diablito de los ñáñigos de La Habana. (Estampa de Landaluce. Segunda mitad del siglo XIX).



Fotografía de un oficiante enmascarado de la actual sociedad secreta de Ekue entre los negros ekoi y efik del Africa Occidental. (Foto de 1926).



Un írime de los ñáñigos en su pantomima, conducido por el morúa que suena el erikunde.




Tipos de diablitos o irimes. Dibujos folklóricos que se insertaban en las cajetillas d
cigarrillos de La Habana por el año 1870.



El írime denominado Anamanguí, o írime funerario.



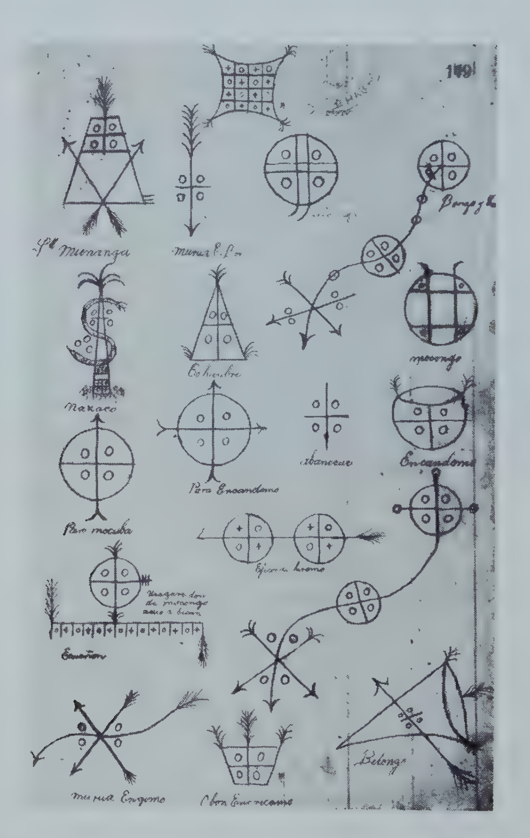
El írime rojo en el entierro de un iyamba o jefe de un juego de ñáñigos. (Oleo de Landaluc
siglo XIX).



Vestidos de írime, sombretas, instrumentos musicales e insignias de los ñáñigos.



Dibujo esquemático de una procesión de ñáñigos, hecho por un iniciado, en el cual se representan sus personajes, insignias, atributos, instrumentos musicales y orden litúrgico.




Algunas de las firmas o trazos lineales usados por los ñáñigos como símbolos del título de cada uno de sus "juegos" o "potencias", como emblemas de sus altos cargos jerárquicos o signos mágicos empleados en sus diversos ritos crípticos.

muertos, sino espíritus". Se celebran allí, dice Gorer, danzas en las cuales son representados los difuntos, pero en ellas el muerto siempre está figurado por un danzante enteramente cubierto con ropaje, sin careta, sin que deje ver parte alguna de su piel y con sus facciones muy vagamente señaladas, cuando más por algunos diseños hechos con caracoles o cuentas. En Cuba, igualmente, los dioses que en los ritos yorubas bailan personificados, llevan todos su respectiva careta, pero no ocurre así con *Egun* o *Egungun,* que es la figura de la muerte, o de todos los antepasados en general, así como la del muerto en particular cuyas sean las exequias en cada caso. Pero si los actores de *Egun* en esas danzas funerarias no usan máscaras, en cambio sí aparecen con careta *Oyá* y los demás dioses cuando ellos bailan también, a la par que *Egun,* en danzas solemnes dedicadas a la conmemoración de grandes muertos.

En Cuba tampoco usan caretas propiamente dichas las representaciones de los *írimes* o "diablitos" *ñáñigos,* los cuales son considerados como antepasados temporalmente visibles y participantes en los ritos de esa hermandad. Ni tampoco suelen emplear caretas las correspondientes figuras de las sociedades secretas semibantús o "bantuideas" como algunos dicen, originarias de las que en Cuba reprodujeron los negros. La observación objetiva de Gorer queda, pues, corroborada en cuanto se refiere a las danzas fúnebres afrocubanas. Esto no significa, sin embargo, que en Africa los espíritus aparecidos de las sociedades secretas, personificados por "diablitos", no usen a veces máscaras, como los dioses. Eso ocurre cuando el ente sobrenatural que aparece es concebido más como "el espíritu de la selva" que como "un espíritu antepasado". En ese caso la personalidad mitológica del "diablito" está más definida, y es como la de un semidiós silvano.

¿Cuál puede ser el motivo de que los dioses bailen cada uno con su correspondiente careta teomórfica y no lo hagan así los afrocubanos figurones de *Egun* o del *Irime?* Quizás ello se deba a un simple criterio económico. Las máscaras de los dioses y semidioses son permanentes; una vez construídas en madera tallada, como suelen ser, podrán servir para todas las ocasiones sucesivas, pues la imagen divina no tiene por qué cambiar sus tradicionales rasgos a cada aparición. En cambio, la representación por medio de una máscara de cada individuo difunto, en sus particulares exequias requeriría ciertos pormenores simulativos de su identidad ante los espectadores. Esto

es hacedero de modo suficientemente satisfactorio y fácil mediante la simple imitación por el actor disfrazado de la configuración corporal que en vida tuvo el individuo desaparecido, de sus ademanes y andares, etc.; pero sería muy difícil construir una careta de tipo algo realista que a la multitud le evocara de modo convincente la presencia de un muerto dado. Para ello fué más fácil adoptar como alegoría una figura vaga e imprecisa, cubierta por unas ropas que la cubran totalmente de pies a cabeza sin formas bien definidas, fuera de las elementales para su antropomorfismo. Además, esta vaguedad informe en la figura emblemática de los muertos concuerda con la idea que se tiene de su estado, en un ámbito también vago e impreciso, intermedio entre el agua y el cielo, aun no desprendidos totalmente del espacio humano ni transpuestos ya al etéreo y perenne de los dioses.

La citada teoría de la génesis histórica de la antigua tragedia no se basa solamente en datos africanos. El estudio de las sociedades secretas de los indios del noroeste de América y de sus ceremonias habituales, ha hecho pensar que ellas, "en contraste con las de la Melanesia y Africa, están particularmente dedicadas a representaciones dramáticas. Sus privilegios "masónicos" son importantes, pero ejercen poca autoridad; de hecho, esas sociedades pueden considerarse como *clubs de aficionados dramáticos,* con una apariencia religiosa como la que tenían los gremios medievales. Frazer describe la institución como "un drama religioso", cual el de la antigua Grecia. El espectáculo de dichas sociedades indoamericanas tenía varios propósitos, aparte el de entretener; varios además eran los caracteres representados, según la constitución de la sociedad, que podía ser totémica o consagrada a espíritus guardianes o a otros propósitos. Pero la esencia de su función es la pantomima; y la máscara es el medio de personificación.[8] Es decir, se trata de una "función teatral". Esto es cierto, pero no lo es el supuesto contraste con las sociedades secretas de otros continentes.

El mismo Ridgeway también señala cómo esas muy poderosas y aun vigentes sociedades secretas de Africa, nacidas para funciones sociales importantes y beneficiosas, luego fueron degenerando en grupos predatorios y, al fin, en compañías de inofensivos juglares; que hoy se complacen en seguir representando las danzas dramáticas que un tiempo tomaban parte de

[8] En *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* VIII, pp. 485-486.

la original liturgia terrorista, a la vez que proporcionan un pintoresco entretenimiento a los profanos. Aquellas sociedades religiosas de crípticos ritos, dice Ridgeway, se han convertido en meras compañías de danzantes y faranduleros desprovistas del antiguo prestigio social, que hoy sólo sirven para los festejos populares con sus danzas y juglarías. El autor cita varias de esas sociedades secretas, de las que fueron antecedentes de los *ñáñigos* de Cuba, en las cuales el principal enmascarado, protagonista de sus danzas, personifica los manes o espíritus de los muertos, como aun ocurre con los *Egun* y los *Irime* en La Habana de nuestros días.

También el rito *ñáñigo* de la iniciación llamado en Cuba *aprofá bakesongo* o "juramento", que en nada se relaciona con la tragedia, por su parte ofrece asimismo semejanzas relevantes con los "misterios" clásicos del Mediterráneo Antiguo. Son varios los etnógrafos que han aludido a ciertas analogías entre las sociedades secretas de los negros afroccidentales, particularmente de los semibantús, y los varios "misterios" precristianos que florecieron en el antiguo puerto de Eleusis y otras ciudades mediterráneas, con sus doctrinas esotéricas de purificación y protectiva fraternidad contra los seres malignos, así humanos como sobrehumanos. En tales ritos africanos y en sus transculturaciones cubanas se encuentran, sin duda, ciertos elementos fundamentales de los clásicos misterios eleusinos. En cuanto al *ñáñigo* rito de la iniciación aparecen, en Cuba como en Grecia, la limpieza lustral del neófito, la simulación de su muerte, la resurrección, la visión de los antepasados y su comunicación con ellos, equivalentes a los misterios griegos de la *katarsis*, la *paradosis*, la *epopteya*, la *purificación*, la *revelación de los grandes secretos* y la *iluminación* de los iniciados. En Cuba este rito iniciatorio se desarrolla al son de una música especial. Antaño uno de los tambores, el *bonkó enchemiyá*, dialogaba con la rugiente voz del misterioso *Ekue*, que desde lo invisible iba aceptando los episodios rituales de la iniciación.

H. J. Rose, en su *Primitive Culture in Greece*, al referirse a ciertas creencias de los antiguos griegos de Arcadia, señala la analogía de algunos de sus ritos crípticos con los de las sociedades secretas de los "hombres-leopardos" en el Africa Occidental. Uno de tales ritos esotéricos sobrevive en Cuba, si bien ya no en la forma cruel que se usó antiguamente en Africa y en Grecia. Refiere Rose, basándose en Platón (*República* VIII, 565), Plinio (*Historia Natural* VIII, 81) y otros autores clásicos,

que en Arcadia y en relación con el culto del rústico y montuno *Zeus Licaios* (tan distinto del *Zeus* de Homero y Fidias) había ciertos clanes o sectas cuyos miembros al iniciarse se convertían en lobos. Esta metamorfosis, por folklórica ilusión de licantropía, era producida por medio de un rito de comunión en el cual se daban a comer al iniciado la carne y las entrañas del sacrificio, que en Arcadia fué entonces un ser humano y luego un buco. Por ese rito de antropofagia ceremonial el neófito "se hacía lobo", en cuya metamorfosis permanecía nueve años. Rose supone que los "hombres-leopardos" afroccidentales, *quizás* dice él, debieron de tener un rito semejante en su iniciación para *convertirse en leopardos.* Esta muy perspicaz hipótesis de Rose es certera. Las tradiciones de los *ñáñigos* de Cuba, que provienen en parte de las arcaicas sociedades de *hombres-leopardos* de Africa, dicen que en los tiempos antiguos, las sociedades secretas o "potencias" del rito *ñáñigo* en Africa (*ngó* es "leopardo" en lengua efik, que es la del rito *ñañ-ngó*), para la liturgia de las iniciaciones sacrificaban a un ser humano y que de su cuerpo tenían que comer los iniciandos. Los antropólogos han corroborado esa tradición, que sobrevive entre los *ñáñigos;* según los cuales en Africa el *ékue* no hablaba sino al darle la sangre de un congo, que luego se cambió en un cabro, que es el ser que allí se sacrifica. Así acontece en los actuales ritos iniciatorios de los *ñáñigos* de Cuba. El africano sacrificio se hace ahora matando un cabro (*mbori*) o un gallo (*enkiko*) y con la sangre y la carne del animal y con muchos vegetales, yerbas y sustancias mágicas y mediante sendos conjuros orales y gráficos, se prepara la *mocuba* y el manjar homofágico. Este rito es también complejo. Los iniciandos dan vueltas y vueltas alrededor de la vasija, cantando:

*bámba ekón mamá ñánga eríke*
*endiagáme efík obón ékue*

recordando las leyendas de Africa y la primera comida sagrada que se hizo en tierra de Efik. Siguen cantando hasta que culmina el rito:

*Amana amana empaira*
*Ekue empaira,* etc.

Una vez consagradas la bebida y la comida se procede a la *comunión general.* Primero con los antepasados y con los entes

misteriosos del espacio; a cuyo efecto el *írime Eribangandó,* que es el mistagogo de esa liturgia, antes de oficiar la comunión con los neófitos lanza sendos trozos de carne a los cuatro vientos y envía otros al misterioso *Ekue* que preside el misterio y a los muertos del cementerio. Luego, todo iniciando para ser *ekobio* forzosamente ha de beber de esa *mocuba* y comer de la carne sagrada. No se trata de una ordalia o "prueba" penosa, pues el sabor de ese líquido y de esos alimentos es agradable y no producen efectos hipnóticos ni tóxicos; su trascendencia es sólo mágica y no significan sino la comunión carnal y consanguínea con los "hermanos" del grupo o clan secreto. Es el rito consagratorio supremo que sella la fraternidad. Exactamente tal como en los milenarios ritos herméticos de los "hombres-lobos" de Arcadia.

Estas semejanzas entre ritos de gentes apartadas entre sí por milenios y por océanos, no pueden ser más sugestivas. El tema es amplio y fascinante, merece mucho más estudio y aquí resultarían inoportunas otras disquisiciones. Procederán esos esotéricos ritos africanos que sobreviven en Cuba del Egeo o de Egipto, o será viceversa; o habrán surgido unos y otros sin relación causal o consecuencial con los milenarios misterios, antes o después que ellos; pero tales semejanzas entre unos y otros, algunas de ellas muy precisas, son de gran interés y todo lleva a pensar en la remota antigüedad de esas esotéricas fraternidades afroccidentales. Indudablemente, el estudio minucioso de sus supervivencias afrocubanas podrá suplir en parte el desconocimiento, hasta ahora no disipado, del funcionamiento litúrgico de las secretas fraternidades africanas y dar luz sobre los problemas relacionados con la formación embrionaria del teatro entre los pueblos de cultura preletrada. El estudio científico de esas secretas fraternidades de troncalidad negra existentes en América, particularmente en Cuba, ayudará sin duda a la mejor comprensión de sus antecesoras de las naciones y tribus africanas.

# PRIMER ENSAYO HACIA UNA TRAGEDIA MEXICANA

Por *Rodolfo* USIGLI

"Amigos, dondequiera que voy, me sigue un oso".
A. R.

Lo que voy a contar ahora es un sueño —uno de esos sueños que se adhieren a la piel del durmiente y lo envuelven en uno como saco de niebla para protegerlo contra la realidad del sol; que le permiten moverse en la luz del día inadvertido, o señalado sólo como un indefinible, indescifrable y vago bulto. Dentro de esa peculiar neblina, el durmiente, convertido en un soñador, lo ve todo claro merced a una luz negra y fantasmal, que le forma su ambiente, por lo cual es comparable al ciego, y su realidad idéntica a la que el ciego recorre sin tropiezo. Así como el soñador y el ciego tropezarían contra la luz del sol, el hombre diurno, ocupado en negocios, desangrado en dinero, si penetrara en esa neblina se rompería la cabeza. O sea que todo tiene una compensación.

Federico Nietzsche llama a sus *Orígenes de la Tragedia* un "libro imposible". Sin que nadie lo haya superado hasta hoy, es, en efecto, un libro lleno de imposibilidades y de confusiones, dicho sea con todo respeto para el alemán que más me lo merece después de Goethe. Quizá debería yo titular a este sueño un Ensayo Absurdo, aunque, o quizá precisamente porque, nadie lo ha intentado antes de mí, y porque está lleno de absurdidades que sólo florecen libremente a la luz esencial del ensueño. La del sol me dice, después de una vida entregada al teatro, que México es un país sin teatro, probablemente sin impulso hacia el teatro, seguramente separado todavía de un teatro vivo y vital como de otro continente o de otro mundo. Pero este sueño que se me ha pegado a la piel, esta claridad neblinosa que me envuelve, me dicen otra cosa,

y no sólo al oído, sino por cada poro, dotado de pronto de una virtud auricular, que espero que no resulte de utilería. Quiero contarlo y sacarlo al sol para ver si se deshace o si lo resiste, si es una espuma literaria o un agua profunda de adivinación, con movimiento propio. Me bastará, en todo caso, con que sea una locura. Corresponde a un momento del mundo en el que todo creador, tan involuntario como consciente y sincero —son las tres condiciones del creador—, se interroga sobre el papel, la función y la potencia del artista frente a las catástrofes recientes y a las catástrofes próximas. Y tiene, naturalmente, la objetividad apolínea de los sueños en un mundo sin Apolo ya, aun cuando puede ser juguete del estilo y caer en sus propias trampas verbales. Un escritor se vuelve peligroso o inútil cuando deja de escribir literatura para escribir —es decir, para comunicar ideas que, o son muy viejas ya y están olvidadas, o no han nacido a la forma todavía porque son parte de una embriaguez o de un ensueño y pueden por eso, parecer tan viejas como un niño recién nacido.

Para conservar, en lo posible, una atmósfera nietzscheana, conviene tomar el problema por los cuernos.

### *Los cuernos de la tragedia*

No son el erudito ni el estudioso, encerrados en una placenta artificial de biblioteca, los que nos dicen con mayor concisión y claridad que la tragedia ha muerto como género. Es el hombre de la calle, que puede presenciar con impasibilidad, mientras no le caiga encima, el advenimiento de la bomba H, y sufrir hasta el llanto frente a las aventuras de una estrella de cine en un argumento que aproxima la sentimentalidad a la estupidez a un grado tal, que todo hombre que se respeta prefiere prescindir del sentimiento. El hombre del mundo moderno interpreta la tragedia sólo en términos de destrucción colectiva o de estupidez personal. La encuentra donde no existe. Además, fuera del profesor, del pedante y del estudiante que aspira a convertirse en una cosa u otra, profesa el horror de los *clásicos,* a los que no ha leído. Si el sentimiento influye o no sobre la obra del escritor encargado de divertirlo, no es materia digna de estudio puesto que el escritor, para serlo, debe escribir lo que siente y después sentir lo que escribe, aunque no lo venda al cine. En todo caso, a esta fuga del público fuera del senti-

miento preciso, apolíneo, de la tragedia, corresponde la fuga o la adulteración del escritor. Uno y otro se facilitan la fuga por igual, y, por desgracia, el verbo francés *frelater* carece de equivalencias fonéticas entre nosotros. El espectador y el autor por parejo han conspirado durante siglos para extinguir en ellos y en sus descendientes, junto con otras virtudes eternas, lo que Nietzsche llamaba el placer o el deleite de lo trágico. Uno y otro lo han reemplazado, subvenido o adulterado por el deleite o el placer de lo morboso, lo mismo en el aspecto sexual que en el aspecto sentimental, que es menos perdonable por cuanto es más individual y fraudulento. Subsiste el sentimiento trágico solamente en su aspecto de embriaguez, pero no ya en su sentido de serenidad estética, de sencillez y de pudor apolíneos. Dicho de otro modo, en nuestro siglo no se puede ser Edipo sin ser un majadero subsexuado, y la versión cinematográfica de Hamlet es elocuente en este sentido. Cuando observo la vitalidad del verdadero Edipo o del verdadero Hamlet sin *cinta de plata,* experimento sin remedio la sensación vergonzosa de que, mientras ellos están vivos, nosotros estamos muertos.

Uno de los mayores corruptores del sentido y del sentimiento de la tragedia fué Víctor Hugo, que proclamaba más horrendas a las brujas de Macbeth —accesorios de la pieza— que a las Euménides, impasibles tejedoras del destino humano, y más gracioso a Triboulet, el bufón jorobado de Francisco I, que a cualquier choricero o general de Aristófanes, a quien sospecho que no había leído. Abanderado del romanticismo, Hugo entendía las cosas —fuera de la poesía lírica— por las hojas, pero no por la raíz y, amamantando por gárgolas y deslumbrado por agujas medievales, encontraba imposible que el dolor humano pudiera tener un rostro y un contorno serenos, a base de líneas sin distorsión, sin quebradura, sin truco. Es curioso que, a la vez que incurría en esta manifiesta incomprensión del sentido de la tragedia, como todos los románticos, aspirara a escribirla. Claro que, como muchos, quería escribirla a su manera, pero no a la manera de la tragedia. Antes que él, Cervantes, que sintió la tragedia como elemento vital del hombre, y que creó al único personaje profundo y trágico de la literatura española, no obstante su impulso hacia la recreación del género —visible en la *Numancia*— se dejó vencer y desconcertar por Lope. Esto es, cedió a la luz brutal, factual del sol, abdicando la luz nebulosa y perfecta del ensueño. Como ocurre casi todos los días, el sol estaba equivocado al través de Lope.

Shakespeare es, claramente, el único moderno dotado del sentimiento y del *carácter* de la tragedia; pero, a la vez que escribe al héroe trágico, deja de escribir la tragedia misma en su proporción, en sus dimensiones, en su exigencia implacable y armoniosa. Tiene el carácter, pero no la tragedia, en tanto que Sófocles tiene una y otro, el uno en la otra, a un grado vertiginoso, tal que precisan una gran paciencia y una larga observación para penetrarlo y sentirlo. Contra la opinión de José Vasconcelos, que no editó sus obras ("Pecado de Juventud", dice ahora), Sófocles es clásico donde Shakespeare es romántico. Y, sin embargo, Shakespeare *siente* lo trágico del hombre mejor que nadie, con excepción quizá de Marlowe; mejor que Racine, impecable artífice del sentido común en un verso impecable. Si no se interpusiera el genio poético y humano de Shakespeare, podría, sin profanación, comparársele a Picasso en su etapa cubista, cuando transmuta la academia humana en geometría. Una tragedia articulada como las de Shakespeare, es idéntica en su forma a un cuadro de Picasso en el que una pierna partiera de la axila o un ojo brillara en el estómago. Lo que redime a Shakespeare, además, es el elemento en que se mueve, que es el *drama.* Y Picasso, por lo demás, carece de la profundidad humana y de la emoción que hacen olvidar este desorden. Es posible, por otra parte, que si Shakespeare, renacentista por cronología y por sentimiento, hubiera conocido a Sófocles y Aristóteles, como Racine poco después, habría escrito obras académicas y librescas sin eco ni supervivencia. Aun en su ciclo grecorromano es fácil ver que los personajes llevan a menudo el escudo sobre la cabeza, un ojo en la espada, la espada colgada de los intestinos y el casco en un pie, etc. Lo que marca la medida de su grandeza es la circunstancia de que posee el sentimiento y el carácter de la tragedia, que son esencialmente humanos, pero no el *sentido* de la tragedia.

Nada de lo que yo escriba, por otra parte, borrará una sola línea suya, ni me interesan en este primer ensayo los problemas de orden técnico. Mi objeto es otro.

Dicho crudamente, la tragedia desaparece como género fundamental y *original* del teatro, cuando desaparece la civilización ática. Séneca, a quien los españoles reclaman por piedra angular de su latinidad con tan españolas insistencia y pertinacia, es, en realidad, aparte de un "fusilador" de Eurípides, el primer perturbador de la tragedia llamada clásica que no es, en realidad, más que la tragedia tal como el hombre es el

hombre. Resulta curioso observar que quien escribe la tragedia romana no es Séneca, sino Shakespeare sin reglas, en quien lo celta no llega a mermar lo británico ni como el diente de un ratón. Los romanos, en realidad, escriben comedias griegas, como Séneca escribe tragedias griegas. Después de él, es Racine, mejor que Corneille, quien, con una maestría y una sensibilidad francesas de primer orden, redondea la perturbación hasta el punto de volver imposible la tragedia para los pedantes que tántas escribieron sin contar con el abundante, generoso olvido de la especie humana. Lo que está fuera de duda, y explica muchas cosas, es que Séneca y Racine, a su manera, aplicaron y siguieron las reglas de Aristóteles enredadas por Horacio, que no fueron reglas inventadas por aquél, sino derivadas de su observación de la *costumbre,* es decir, del ritmo social y humano en el teatro. Yo encuentro, sin embargo, que siguiendo las mismas reglas pudieron hacer tragedia romana o tragedia francesa, porque las reglas, aunque vitales, son sólo la mitad de la cosa. Lo que puede reprochárseles, en principio, es que se colocan por igual en una posición imposible de tragediantes *griegos* cuando tratan de trasegar lo imposible: los temas, que son la esencia, con el resultado de que se limitan a imitar las botellas. No discuto, ni me detendré a examinar, las virtudes personales ni la originalidad de espíritu, ni la nobleza de intento reconocidas en cada uno. Ocurre que en el teatro lo importante es nada más lo *objetivo.* "Las bellas obras son hijas de su forma", dice Paul Valéry, *"que nace antes que ellas".* Lo que omitió decir es que una cosa va con la otra y que se condicionan mutuamente.

Una tradición que arrancaba del desesperado canto retrospectivo del macho cabrío —entonado después de la experiencia factual sólo como un vehículo para llegar a la embriaguez dionisíaca, estado nacional de Atenas en la primavera— imponía al tragediante ático la obligación de glosar, de recrear un tema correspondiente a la historia y a la mitología griegas. En realidad, creo que no tenemos a la mano las fechas específicas del banquete filial que ofreció Thyestes a Atreo, del ataque contra Tebas o del momento en que Agamemnon holló la púrpura regia o inmoló a Ifigenia. Las fechas del nacimiento y de la muerte del malhadado Edipo, y el ciclo mismo de toda la familia de los Atridas, son menos familiares para el estudiante del teatro ático que las de la dinastía Ming para el estudioso de lo chinesco. Lo que importa no es la fecha del hecho, sino el

hecho, su incorporación a la sangre nacional, su trascendencia en ella. Importa cómo escribe Sófocles la tragedia, o cómo la escribe Esquilo, porque cada uno representa la reunión del pasado supervivo con el presente en acción de vivir. (Dos veces ya he evitado citar al demócrata y burgués comerciante Eurípides; pero llegaré a él). La tradición —influencia religiosa, política e histórica— y el público contemporáneo —entidad social— exigen de modo general que el dramaturgo trate un tema histórico o mitológico nativo, conocido de los espectadores así sea en la forma abstracta de una moneda o en la apolínea de una estatua. Sólo Esquilo, maravilloso escultor de humanidades sobrehumanas, viola una vez la regla, burla una vez la exigencia pública, y escribe *Los Persas*. (Hablo sólo de la tragedia; la comedia griega no trata otros temas que los contemporáneos). Pero ocurre que el mito de Prometeo, como la compleja historia de Edipo, su ascendencia y su descendencia, como los viajes de Ulises, como la muerte de Agamemnon o de Clitemnestra, como la salvación de Orestes o de Electra, son elementos vivos, glóbulos rojos de la sangre griega. Si Grecia existe, es porque mana de todo ese horror. Si sobrevive es porque da a ese horror el marco de la belleza más serena. Pero Séneca, al igual que Horacio o que Tito Livio en lo suyo, es un romántico tan sentimental como romano. Las Troyanas, la Andrómaca, la Hécuba de Séneca están tan alejadas de lo griego —y es lo griego de la decadencia, lo griego del tendero Eurípides, que envolvía las tragedias con papel de dioses para poder venderlas— como puede estarlo el estilo arquitectónico español de California del colonial mexicano o éste de la pirámide. Pero Racine, pero Francia están tan lejos de Grecia como pueden estarlo del sarraceno o del tudesco y como lo están aún del suizo. Esto significa que, al atribuirse la obligación de divertir a un público no griego con temas esencialmente griegos, sin que ni ellos ni ese público tengan un solo glóbulo de sangre ática, realizan, cada uno a su manera, una falsificación inteligente y comerciable y postergan la razón de ser de su tragedia nacional. Edith Hamilton, buena autoridad, declara que "si la literatura se compone de lo mejor, entonces Séneca carece de importancia para la literatura latina". Obsérvese que sin Séneca Juan de la Cueva no habría usado recursos de Eurípides, y que es Séneca, que profesa una actitud griega, quien mejor simboliza lo latino para el español. Maraña. Yo, que admiro la relación que el ayo de Hipólito hace en Fedra sobre la destruc-

ción de su pupilo, y que clasifico entre las mejores escenas del teatro universal el aria de la locura de Fedra, me siento en libertad de asentar que si existe hasta nuestros días un teatro francés se debe menos a Racine que a Molière. Y, yendo más lejos, que si Molière no hubiera existido, no existiría, a pesar de Racine, un teatro francés, y que si Racine no hubiera nacido o escrito, el teatro francés existiría siempre y cuando hubiera nacido y escrito Molière. (De un tiempo a esta parte me he dado cuenta de que no basta que una cosa sea verdad para que se la acepte sin reservas: hay que reiterarla más que si fuera mentira). Lo que pasa es que el genio francés, presente en Molière como el ático en Aristófanes o en Sófocles, lo está en la temática y en la expresión, en tanto que en Racine lo está sólo en la disciplina poética: en la cáscara de la tragedia.

El punto concreto es, en suma, que al atribuirse los deberes, las obligaciones y las facultades de un tragediante griego, y al tratar temas ajenos a su sangre, a su raza, a su patria, Séneca y Racine ayudaron a demoler, quizá para siempre, el edificio conceptual de la tragedia como-es, como-tiene-que-ser y lo privaron de su *por qué* básico. Las relaciones y analogías de orden moral tienen tan poca validez en el teatro como entre los ciudadanos de países diferenciados o afines. En el teatro sólo cuenta lo objetivo, y la sangre es el primer elemento de esto.

Claro está que no bastan dos hombres, ni cien, a realizar una tarea destructiva tan importante. En cierto modo, ellos son víctimas de un nuevo estado de cosas, de una civilización diferente. Esto es lo que remacha el clavo, y quizás sea menos excusable Séneca que Racine en este aspecto. Mientras el primero pertenece todavía a un mundo pagano, el segundo corresponde ya al cristianismo.

### *La tragedia cristiana*

En el último tercio del siglo XVIII escribía Gotthold Ephraim Lessing en su *Dramaturgia Hamburguesa:* "¿No es el carácter de un verdadero cristiano un tanto mucho ateatral?. . . Mi consejo es dejar sin representar todas las tragedias cristianas existentes. . ." y llegaba a la conclusión de que la tragedia cristiana era un género mal o no logrado, aun cuando "sus héroes son generalmente mártires". Antes de que él abordara el problema, desde Bizancio en rigor, se había intentado la creación de una

tragedia cristiana como opuesta, por razones de política sectaria, al paganismo flúido que había de culminar y correr como un río sin orillas en el Renacimiento. En su homeopática medida, México cuenta con una tragedia cristiana: *El Triunfo de los Santos* (1578), relativa a la persecución del emperador Diocleciano, y tan fracasada como sus hermanas bizantinas. El género constituye, en el mundo entero, una plaga conventual y académica, y el uso de la palabra tragedia aplicada a tales especímenes, un inconsciente fraude. Ninguno de los martirios del cristianismo, además, resulta comparable al que da origen al admirado, tradicional espectáculo de Oberammergau, para no hablar de antecedentes ni sucedáneos. Ningún mártir: ni San Pedro, ni San Sebastián, ni San Francisco de Sales, ni Juana de Arco, es comparable al Hijo de Dios, al Rey de los Judíos, al Vástago simultáneo del Carpintero y del Espíritu Santo. Sin embargo, es posible escribir la Orestíada y hacer de ella una tragedia dentro de todas las reglas de fondo y forma, singular en la historia del mundo, y es posible escribir trescientas mil versiones de la Cristíada sin que ninguna traspase las fronteras de la pastorela. La explicación es tan obvia que sólo pudo escapar a la ingenua observación de un alemán, no obstante haberlo rozado en la nariz: "sus héroes son generalmente mártires". Pero *resucitan* o, mejor dicho, no mueren. En el cristianismo no hay tragedia: si la hubiera, desaparecerían sus dos principios básicos: la inmortalidad del alma, la resurrección de la carne. Jesús, juzgado a mal, prisionero, encadenado, coronado de espinas, escupido al rostro, arrastrando su cruz, muriendo como Prometeo —pero no por luchar contra Zeus, sino por luchar *contra* los hombres, por salvarlos a pesar de ellos mismos— en una agonía tormentosa y horrenda preludiada por la traición de Judas y por la negación de Pedro, que serían menos importantes si él no las hubiera presentido; condenado por la justicia romana y por la envidia hebrea en nombre de un paganismo en ocaso; maldecido y escarnecido por una multitud cuyas llagas y cuya hambre y cuya sed había aliviado en la forma luminar del milagro; traicionado, lacerado, equiparado a los ladrones; aceptando morir sólo para que se salve la mala, maleable, malévola ralea humana, Jesús no es un héroe de tragedia por dos razones: no lucha contra el destino del hombre —sucumbe a él en ejemplar sumisión— y resucita al tercer día. No puede inspirar ni trascender la piedad y el horror o terror combinados que son la medula de la tragedia.

El cristianismo es, ante todo, una protesta llameante y sangrienta contra el paganismo y el politeísmo. Mientras el paganismo acepta, decreta, *necesita* de la destrucción del sér humano, el cristianismo le trae una balsámica promesa de resurrección y de inmortalidad. Mientras Edipo desaparece por modo misterioso e inexplicado en la sofocliana tierra de Colono en busca de un elemento abstracto de perdón, y sobrevive como ejemplo *sólo* porque ha sido destruído, Jesús resplandece veinte siglos en la cabecera de todo cristiano, sólo porque *no* ha sido destruído. La única tragedia cristiana posible habría consistido en la muerte y la destrucción de Jesús. Donde la teogonía y el politeísmo áticos aceptan la destrucción del hombre por el dios, el cristianismo hace de Dios un hombre —¿para salvar al hombre o para salvar a Dios?—. Es difícil afirmar nada. Un hecho sobrenada en la conciencia universal: Jesús existe. La tragedia cristiana, como forma fundamental del teatro, se ha quedado —ya lo apunté— en la escala de la pastorela de origen medieval. Edipo no existe: la tragedia griega es un hecho viviente.

### *La tragedia moderna*

PERO, ¿existe la tragedia moderna? Ni cuando George Sand y Musset, en *Lorenzaccio*, tratan de italianizar al nórdico Hamlet; ni cuando Shelley aborda la tragedia poética en *Los Cenci* (ejemplos de una arqueología del Renacimiento); ni cuando Hebbel intenta la tragedia bíblica en *Judith* (derivado mixto de la inexistente tragedia cristiana); ni cuando Von Hoffmansthal presta a su *Electra* una condición romántica que ya le sobraba en Eurípides; ni siquiera cuando Goethe hace su *Prometeo* o su *Ifigenia,* puede hablarse de la existencia de una tragedia moderna con mejor sentido que en la latina época de Séneca.

Lo interesante está en que es preciso llegar al siglo XX, a la época de los grandes falsificadores con medios culturales mecánicos a su alcance, para palpar el vacío, la inexistencia total de la tragedia como género en el mundo contemporáneo. Lo prueban el Ulises *normalien* de Giraudoux, el Edipo bulevardero de Cocteau, la *Antígona* resistencialista de Anouilh y muchas más muestras, especialmente francesas, de *utility, ersatz,* sintéticas o como quiera llamárselas. El verbo *frelater* (del holandés *Verlaten,* transvasar) se conjuga en toda su adulterada fuerza. Hay un caso interesante: Gabriel D'Annunzio, con la circunstancia de que si bien posee por modo abundante

el sentimiento de la tragedia, no tiene ni su sentido ni su carácter, a pesar de todo su impulso y de todas sus pretensiones paganas. La tragedia cristiana relativa —uso el marbete en su sentido más lato— la escriben un protestante (Bernard Shaw en *Santa Juana)* y un Católico anglicano (T. S. Eliot en el *Asesinato en la Catedral).*

Existe un intento noble y dramático, que se queda suspendido en equilibrio inestable a la orilla misma del plagio, y es quizás el único que responde a un anhelo consciente, objetivo, de resucitar la tragedia. *Mourning Becomes Electra (Electra luce de Luto* y no *La Mañana se Electriza,* como quería un traductor de petate), de Eugene O'Neill. El fracaso genial, leonardesco del poeta norteamericano al tratar de transvasar la tragedia a un pueblo desindividualizado—¿diré antiapolíneo?— como los Estados Unidos, es evidente. Hay tanta semejanza entre el Ezra Mannon de O'Neill y el Agamemnon de Esquilo como entre Pancho Villa y Napoleón el Grande. La Guerra Civil de los Estados Unidos se asemeja a la de Troya tanto como la Revolución mexicana a la francesa. Y es posible que, en espíritu y en intención, sean mayores las analogías entre México y Francia, o Rusia, como entre Napoleón y Villa, que entre el mundo de los esclavistas y el mundo en general. En principio, cuando se lucha contra la esclavitud en los Estados Unidos, se aborda con gran retraso un conflicto que ha dejado de existir hasta en México. Donde la ingenuidad y el candor (en el sentido que Schiller daba a estas palabras) dramatúrgicos de O'Neill suscitan estremecimientos esquilianos, la trasposición del tema lo hace caerse de falso. Ni el mundo pende (fuera de México, Juárez y Maximiliano) de la Guerra Civil norteamericana —como pendió en Troya, ni el Adam Brant de O'Neill se parece en nada al Egipto de Esquilo o de Eurípides. A todos los personajes les falta la raíz, regada con sangre universal, de la tragedia griega, el carácter por definición y por *maneras.* Son personajes dramáticos hasta el grado mayor que pueda lograrse en nuestro tiempo, pero no son héroes de tragedia. A su vez, O'Neill posee el sentimiento pero no la proporción de lo trágico, ni su sentido más profundo. Su obra suscita el terror o el horror, pero no la piedad, pese a su proporcional Orestes. De aquí su falla ilustre: cumple con lo dionisíaco, pero no con lo apolíneo. Para la contradicción recomiendo una relectura comparada. Y no puedo dejar de asentar aquí mi profundo respeto por O'Neill como poeta dramático, pero no trágico.

Dicho de otro modo, los temas griegos —a pesar de la psicoanalítica herencia de los complejos— son parte circulante y viva de una historia, de una cultura y de un pueblo, elementos de una patria, de la corriente sanguínea griega, en suma; pero no del mundo ni de la sociedad ulteriores a partir de Roma y Séneca.

Para glosar a Eça de Queiroz podría añadirse que el mundo moderno es más accesible al dolor-sensación que produce la uña rota de Greta Garbo, Ingrid Bergman o María Félix, que a la muerte de diez mil chinos comunistas o libres. Que se identifica más fácilmente con lo morboso que con lo humano y con el dolor físico, que le inspira terror, que con el dolor trágico cuyo goce o deleite desconoce.

### *Posibilidad de una tragedia mexicana*

El fracaso de O'Neill, a la inversa del de Séneca o Racine en este aspecto, reside simplemente en haber tratado de elaborar la tragedia sin historia, como los neoclásicos, pero a base de un sentimiento y de una civilización eminentemente colectivos. El caso de su *Dynamo* es elocuente porque mientras él aspira a presentar la tragedia del hombre enamorado de la máquina, que no es un dios, Charles Chaplin pone las cosas en su lugar humano en *Tiempos Modernos,* con mucho mayor sentido poético. El O'Neill triunfal y perdurable es el de *El Deseo Bajo los Olmos* y el de *Extraño Interludio,* piezas más resueltas en sí mismas como intentos para crear una tragedia moderna proporcional que nada tiene que ver con la original de Atenas, China o la India, que pierden hombres como moscas o pulgas en una vaga y sempiterna lucha por cosas o ideas sempiternas y vagas, países cuyo destino sigue sin solución, constituirían el campo de la tragedia si la tragedia fuera la imitación de una acción colectiva o la representación de un héroe colectivo, no *genérico.* Pero la tragedia no es otra cosa. El hecho de que la psiquiatría —esa charlatana y brillante ciencia heredada de los magos egipcios y caldeos y de las pitonisas griegas— se nutra de, y se complazca en la ejemplificación a base de, los mitos y tradiciones de Grecia, debería proporcionarnos la misma medida que Grecia fué la primera en encontrar y aplicar por sobre el culto egipcio de los muertos y el culto hindú de lo sobrehumano: la medida del *hombre.*

Como somos ciegos desde que usamos anteojos, sordos desde que hay aparatos mecánicos para oír, idiotas cultivados desde que hay universidades, desdentados desde que hay dentistas, calvos desde que hay específicos para el pelo y coleccionistas de mujeres desde que existen burdeles reconocidos por los gobiernos, hemos adelantado mucho: todo lo que hemos retrocedido en el punto de la medición y de la medida humanas del hombre, que es justamente lo que nos da tragedia en su proporción, en su equilibrio fabuloso, en su —si puedo decirlo— desmesurada serenidad griega. Ahora el hombre mide al hombre en términos físicos conexos con la mecánica y la estadística. Ante la competencia bélica y científica, ante la economía, ante la potencia industrial y la producción en masa, el hombre que se siente existir, que compara los anhelos a las realizaciones, el ciudadano al gobierno, el espíritu a la práctica religiosa, la intención a la realidad en el mundo entero, se plantea una pregunta eterna: la misma de Edipo, la misma que sólo los griegos han resuelto: ¿Dónde está el hombre? ¿Qué país, qué cultura, qué impulso, qué industria, qué ciencia, qué bomba o arte destructiva puede contestar: El hombre está aquí?

Son estas consideraciones, aunadas a largos estudios, pero ulteriores al sueño de que hablé y que se presentó por sí solo, las que confirman su eléctrica chispa y su neblinosa luz en el sentido de que la tragedia puede encontrar en México la tierra de su resurrección, así como encontró la de su destrucción en Colono al través de Edipo. Sólo que hay muchos porqués y, sobre todo, un ¿por qué no? y un ¿por qué sí? que es preciso articular o demoler pieza a pieza, sin que sea posible determinar de antemano qué sobrevendrá primero: si la demolición o la articulación objetiva del sueño

### *México y por qué México*

No me refiero al México estadístico, ni al México demagógico, ni al México evaluado en cifras de fortuna personal que presenciamos. Cada pueblo posee una eternidad propia, que a menudo no se sabe de dónde emana. Y ay de aquél que no la posea. Me refiero al México eterno, medido con una cinta métrica ideal que puede aplicarse al mundo maya o al tolteca, al azteca o al colonial; al mundo porfiriano o al mundo de la revolución. No hablo del México que vive —y que vive tan mal

y de un modo tan paupérrimo, artificial y abyecto en 1950—, sino del México que sobrevive con pero por sobre Chichén y Tollán; con y por sobre Moctezuma y Cortés; con y más allá de Hidalgo y Díaz y Madero y Cárdenas y los demás. Y me refiero a ese México en una particularidad generalizada o en una generalización particular, porque la supervivencia es el equivalente, quizás el fruto, de la destrucción, y constituye un elemento de composición de la tragedia: las características que se encuentran por encima de los valladares del tiempo, de la cultura y de la muerte, y que no han podido abolir las mezclas de raza entre los varios indios ni el mestizaje indoespañol. Una de esas características es el sentimiento religioso.

Cuando los grandes y pequeños gómezrobledas de nuestro tiempo revelan a su paciente que sufre de un complejo de Edipo, sin poseer, por supuesto, la sabiduría que descifró los enigmas de la esfinge ni la aterrada, aterradora cólera que lo llevó a arrancarse los ojos, no hacen sino acatar la supervivencia del héroe genérico de la tragedia. Porque el héroe de la tragedia es el hombre en su aspecto fundamental y definitivo, y porque el hombre es hasta ahora la mayor razón de ser de la naturaleza. Pero, si en la vida profesional, económica, charlatana, demagógica, universitaria y superficial, mantenemos y conservamos celosamente la esencia del HOMBRE, héroe de la tragedia, ¿por qué no la hemos preservado en el teatro? Ya sé que el estadístico INBA podrá decir que convocó, dando un mes de plazo, a un concurso de tragedia sobre Cuauhtémoc. Sólo que la tragedia no se resuelve por concurso en un país donde no existe el género, sino por acción y por lucha históricas, por sangre y por castigo. Ningún sueldo del Estado puede producir una buena tragedia; pero, por fortuna, tampoco puede producirla en sí la sola falta de un sueldo del Estado. Hasta ahora, en lo objetivo, la única apariencia de posibilidad que tenemos de llegar a la tragedia es organizar concursos, y basta recordar los griegos para palpar el pueril contrasentido.

El problema es más complejo y pertenece más al mundo del ensueño que al mundo de la realidad contemporánea de México. Se emplaza en dos puntales que aparecen también en la estructuración de la tragedia original: la destrucción sin semejanza y la supervivencia sin pareja en el mundo moderno. México posee, en potencia trágica y en realidad histórica, estos dos elementos sin los cuales la tragedia griega no habría podido brotar. Pero hay otras cosas, y la complejidad del proble-

ma, en realidad, a falta de un sueldo oficial, merece un subtítulo.

*El problema con cuernos*

NIETZSCHE define la tragedia-género como un híbrido apolíneo-dionisíaco, y éste es quizás el mayor acierto de su imposible libro. Al sufrimiento informe, subjetivo, transmutado en embriaguez, se asocia la forma serena, viva sin escándalo ni truco que nos hace sentir un estremecimiento vecino al espasmo —y sereno sin embargo— cuando contemplamos como Dios manda el sencillo nudo de los cabellos o la simple línea central del torso de la Venus de Milo que desaparece bajo el paño de elementales, sabiamente cincelados pliegues que cae de la cintura. Se siente que se está frente a la belleza humana palpitante, viva, y no frente a la belleza artística. Y éste es el único *trompe-l'oeil* del arte griego: hacer creer en la vida, hacerla sentir, antes que hacer sentir el arte. Ninguna cultura ha logrado repetirlo.

Es difícil, para el torturado hombre moderno, pensar en un dolor estético —no resignado ni *artístico* (convencional), sino convencido, vivo y engrandecido por su convicción— cuando ha visto campos de concentración, seres electrocutados, mutilados de guerra, atropellados de automóvil o de tren, etc., para no hablar de los deformados por la enfermedad. Si damos un solo pretexto de ser a la fealdad humana, que también es natural, florecerá como un hongo gigantesco y cubrirá toda la belleza. Entre lo feo general y lo bonito convencional el hombre moderno encuentra difícil captar aquello que tiene una chispa de vida o una luz de serenidad por sobre cualquier distorsión física: esa chispa, esa luz, son la base y el problema de la obra de arte, siempre que el arte las comunique colocándose en segundo lugar. Cuando veo el dolor mexicano pintado en su forma más sucinta y escueta, sin histeria, sin gritos, por ese calumniado, violento, apasionado pintor que es Manuel Rodríguez Lozano, siento de pronto que los dos estamos equivocados. Pero cuando remiro y siento, percibo en su obra a la vez lo que Nietzsche llama el "deseo gozoso del ensueño" —hacer lo demacrado más demacrado, lo sobrio más sobrio, lo callado más silencioso en una forma existente que parece invisible: virtud reconcentradora del ensueño, filtro de Circe a la inversa— y "apariencia de la apariencia", porque

en él late quizás, como en ningún otro pintor contemporáneo de México, una "voluntad mexicana", voluntad de vivir y de ser comparable a la "voluntad helénica, (todo vive allí precisamente porque parece que todo va a morir), a la simplicidad lineal y maestro del arte griego. Ya sé cuántos negados negativos velados se escandalizarán si añado que en sus formas percibo el "velo apolíneo" que separa de la embriaguez, y que separa *por* el dolor.

Antes de llegar al deleite del dolor, el griego lo vivió en forma realista, real y dura sin precedentes en la historia humana, porque la conciencia y la voluntad del hombre no entregado a la muerte ni a la idea pre-evolucionista creadora de convertirse en un ser con tres cabezas y diez brazos, sino sólo en un hombre sin tara plástica ni inhibición mental, ni superstición inerte, encontraron su manifestación suprema en el hombre de Grecia. Intervino Apolo —sigo la idea nietzscheana— levantó el velo entre el sueño y la realidad, entre la embriaguez del dolor y la serena pero terrible de la reflexión; fundió al hombre-demonio, sin forma, sin objeto, sin sér, con el hombre plástico, equilibrado, eje de una sociedad, de una cultura y de un arte, y nació la tragedia, en la que el hombre puede sufrir sin fealdad, existir sin horror lineal, vibrar sin contorsión, destruirse o ser destruído sin deformarse. El alma, el sueño, el inconsciente o el subconsciente, imperan sobre la materia, y, la moldean. Porque Apolo es en realidad, a la vez que el dios de la subconsciencia, del imposible que persigue el hombre en sí mismo y fuera de sí, el dios de la línea perfecta que tan a menudo escapa al hombre por lo mal que la persigue.

Fué ante esta dualidad del canto del macho cabrío plasmado en mármol humano, democrático en el sentido puro, ejemplar en un sentido eterno, como se posó en mí —mariposa o mosca de verano conductora del sueño— la pregunta: ¿Dónde está la tragedia? ¿Dónde está México?

El origen musical —a la vez melódico, armónico y rítmico, a la vez religioso y profano— que atribuye Nietzsche a la tragedia: la forma apolínea unida a la falta de forma dionisíaca, me erizó y me hizo dudar. Hay en esto muchas interrogaciones, y hay que plantearlas, y sé que no soy yo quien las dejará contestadas. Tampoco serán los historiadores, historiógrafos, investigadores y chismosos que anidan en la cabellera de México. Será un poeta trágico. Pero —¿tenían los antiguos mexicanos un sentido, un sentimiento de la música comparables a los de

los áticos de hace dos mil quinientos años? Los huéhuetls, teponaxtles y demás instrumentos de percusión sobrevivos permiten dudarlo: no hay armonía (y Apolo es el dios de la armonía también). ¿Entonces?

En un sentido lato, quizás universal, el azteca, que es fascista como el romano en lo político, tiene puntos de contacto con el griego. Por ejemplo, en los festivales. Todavía en la Colonia, cuando Fray Juan de Zumárraga, el vasquísimo vasco, prohibe las procesiones, las prohibe porque el natural aprovecha la coyuntura para vestir de animal o de mujer y moverse "con meneos deshonestos y lascivos". En 1950 puede comprobarse el episcopálico dicho en el Carnaval de Veracruz. Hay aquí un paganismo inherente a la celebración, una abolición de las fronteras de familia, de sociedad y de sexo, comunes, por lo demás, a toda multitud en trance de regocijo, e idénticos a los que presiden los festivales de Dionysos en Atenas. Se trata de un estado *necesario.* Pero, ¿bastaría una analogía de este tipo para justificar mi sueño, mi Ensayo Absurdo sobre la posibilidad de una Tragedia Mexicana? En todo rigor, lo pongo en duda. En el estado dionisíaco, que es necesario, se pierden individualidad e individuación en todos los aspectos: el hombre retrocede para moverse en un cosmos caótico todavía, en tanto que en el estado apolíneo, igualmente necesario para la tragedia, la individuación y la individualidad se recobran y son tanto más superadas, tanto más superiores, cuanto que parten de una renovada experiencia del caos.

### *Sentimiento apolíneo, sentimiento dionisíaco*

¿TENEMOS en México, en el México eterno a que aludí antes, un sentimiento dionisíaco y un sentimiento apolíneo? ¿Un sufrimiento culminado en embriaguez y una línea estética y plástica que lo justifique y lo transfigure? ¿Tenemos, siquiera, entre uno y otro, un velo propiamente apolíneo que rasgar? Para un investigador verde, como yo, de lo arqueológico, el problema es complejo y no puede resolverse sino a base de sentimiento, considerando el sentimiento como intuición o como ensueño, esto es, como materia apolínea, como sentido, no como sentimentalidad. (No trato de escribir la *Suave Patria,* de que gusto, o la *Dura Patria,* que me disgusta por su calidad de réplica, sino la Patria a secas, como lo hacían los griegos).

Dentro de nuestra fabulosa y variada multitud teo-arqueológica, y por sobre toda la teogonía intercambiable de acuerdo con la época que rige y ordena la sensibilidad general del mexicano (maya, tolteca, tarasco, cholulteca, tlaxcalteca, mixteca o azteca), percibo una línea. Quizá se trate sólo de un *partipris;* pero, en resumen, se trata, también, de un sueño. En este sueño, Quetzalcóatl, por encima del tiempo, me produce la impresión de un dios plástico y benigno, pese a sus terribles profecías, sereno, seguro, de un Apolo mexicano, en suma. Y esto en contraste con la descendencia dionisíaca que conocemos representada en Huitzilopoxtli. Nótese de paso que la incestuosa, insocial embriaguez dionisíaca alcanza en el antiguo México una orilla suprema: la del sacrificio humano. Pero no sé si los había ni quién los presidía en Tollan (Izcóatl?), tal como ignoro, y creo que pocos lo sepan, si el sacrificio humano se acompañaba de una embriaguez quintaesenciada, concebida por la marihuana o el peyotl, y si podría tomarse, justamente, como un símbolo de la individualidad superada, como un desgarramiento del velo de Apolo y una entrada en la zona apolínea después de la embriaguez caótica. Lo incestuoso, lo insocial, no dejan lugar a duda, y ocurren en la misma época del año en que los griegos abrían los brazos, y a menudo las piernas, al culto de Dionysos: en la primavera.

Surge otro punto importante: el sufrimiento antiguo o primitivo que genera la leyenda y la embriaguez. La destrucción del imperio de Tollan constituye un precioso elemento. ¿Podemos saber con precisión hasta qué punto influyó, en una fatalística trayectoria, sobre el azteca? ¿Podemos saber si éste heredó del tolteca un canto de sufrimiento, equivalente al del macho cabrío griego? Nos es conocida la supervivencia, la teoría rítmica de las reapariciones, en lo ritual, de Quetzalcóatl. Pero, ¿basta? Digo: ¿basta esto sólo para aceptar, veleidosa y ligeramente, la posibilidad de una tragedia mexicana sobre estas bases intuídas? ¿Existen estas bases realmente en lo histórico?

Los mitos a menudo se limitan a transformarse. La vieja asociación entre Cristo, Buda y Mahoma, entre Dios y Alá, ha sumergido en las tinieblas a más de un, de otro modo buen cristiano. Pero el héroe de la tragedia es un predestinado, esto es, un elegido, es *uno.* Pero la predestinación en México resulta tan paradójica como México entero por la falta de contornos morales. Mientras por un lado encontramos a Moctezuma Ilhuicamina, que lanza sus flechas al cielo, a los dioses, en cierto modo,

como un reto; por el otro tenemos a Moctezuma II que, no las dispara contra el nada Cortés conquistador, pero tampoco contra el azul espacio. Y, por el tercero, ponemos los doloridos ojos sobre Cuauhtémoc —el águila caída, el águila que cae, el águila cayente, el águila en vuelo inverso hacia el fondo de la tierra para morir. La paradoja, en realidad, es la que lastima los ojos. Que Moctezuma II no fué héroe de tragedia se prueba en su improbable muerte. Que Cuauhtémoc lo era, hiere también la vista en la interpretación del nombre, en la tortura, en el falso juicio, en la veraz ejecución. Me es cara una teoría en el sentido de que si el gran Capitán Cortés lo hubiera sido de veras y hubiera abatido a *toda* la población azteca —príncipes y pueblo— en el curso o en la realización de una acción bélica, tendría tanta o mayor justificación que la que los mejores estrategas del mundo en ciento cincuenta años han encontrado para Napoleón I por la suerte de los diez mil prisioneros de Jaffa. Pero los verdaderos delitos de Cortés, gran capitán, no corresponden al orden bélico, sino al orden administrativo y político. Así como no se perdona al gran Napoleón el fusilamiento del duque d'Enghien en un calabozo, todavía no se absuelve a Cortés de la arbitraria ejecución de Cuauhtémoc. Y los pendejoides que sueñan con un México que ostente cara a cara las estatuas de Cortés y de Cuauhtémoc siguen en el limbo, porque Cortés representa un mundo muerto —de Aníbal a Hitler—, el mundo de la conquista por la fuerza, la superstición, el falso milagro, la descendencia de Caín, en suma, en tanto que Cuauhtémoc representa el mundo que sólo se mezcla con el sufrimiento porque es parte de su destino y que, como el héroe trágico griego, dice: "Hágase tu Voluntad", pero no en un sentido resignativo, sino en el sentido de: "Aquí vengo yo a cumplir tu voluntad". Esto es activo y no pasivo, como apunta Edith Hamilton, y es esencialmente trágico.

Además, se entrecruzan en la conquista de México elementos que cabría analizar en cientos de páginas. Yo no tengo ni la energía, ni la paciencia ni el conocimiento para entrar en detalles históricos, y, sobre todo, lo que me interesa es el teatro y no la historia. Me basta el sentimiento porque me muevo dentro del saco de niebla de un ensueño. Cuando Nietzsche, en su imposible libro, entra en distingos técnicos y engloba el concepto del coro en Esquilo con el del coro en Sófocles, por ejemplo, incurre en un apasionado error sin justificación teatral. Donde Esquilo usa el coro como héroe virtual de la tragedia, pensando

en la colectividad del modo que no lo hace O'Neill, Sófocles sitúa el coro al fondo, como un espectador ideal, detrás del elemento personal, humano, psicológico del héroe. No quisiera yo incurrir en un error semejante, ni confundir o mezclar los elementos virtuales, profesionales, adquiridos, de la tragedia, con los elementos humanos. Y, además, la técnica misma de la tragedia requiere un ensayo aparte. Lo que resalta ante mis ojos en esta neblinosa claridad, es la posibilidad de que México, país sin teatro, pueda ser el único continuador de la tragedia -como-género que se ha presentado al mundo en dos mil quinientos años.

*Razonamientos, razones y sinrazones*

COMO un animal consciente de sus limitaciones, cosa bastante rara en el animal literario, quiero preguntarme: ¿Tuvo mayor resonancia para el desenvolvimiento del mundo (claro que hablo a muchos siglos de perspectiva) la toma de Troya que la toma de Tenochtitlan? O bien, ¿tienen un valor análogo? En tanto que héroe trágico, ¿vale más Agamemnon, que pisotea la púrpura y sacrifica a Ifigenia, que Moctezuma, que cree que Cortés es un dios, como él mismo, enviado por los dioses en cumplimiento de las profecías, y que le entrega a México para convertirlo en un olimpo que sólo habitarán los dioses sus iguales?

Curiosamente, por otra parte, en un pueblo saturado del complejo de Edipo en su peor aspecto, no tenemos antecedentes históricos o dinásticos en el orden incestuoso, por lo cual la tragedia de Edipo no cabe en México. En Tollan Xochitl hunde el imperio en mayor escala que lo hará Wally Simpson en el siglo XX en Inglaterra. Allí el imperio se salva, provisionalmente, a pesar de Eduardo y sus pasiones, en tanto que el imperio tolteca se hunde por las pasiones de su emperador, predichas por los dioses. Ante el complejo problema de la unidad de fondo y de forma que requiere la tragedia, ante la maraña de los elementos dionisíaco-apolíneos en México, puede preguntarse: ¿tenemos, como Shakespeare, héroes de tragedia sin posibilidad de una tragedia constituída, o tenemos, como Sófocles, tragedia y héroe fundidos en la fuerza, en la sangre, en el terror, en la destrucción, en el horror y la piedad?

*La tragedia mexicana*

Ese cazador de ojo de águila y pluma sin par que es Alfonso Reyes, me preguntó ante la ambiciosa, presuntuosa presentación de mi sueño: "¿No caeremos en la arqueología?" Es decir, en algo tan alejado de nosotros como la antigüedad griega de Racine. Es decir, ¿no caeremos en la falta de sangre, en la falsificación?" Quizá no en lo que hace a Cuauhtémoc, pero, ¿y en lo que hace a Tollan?" Mi impresión es que no. Mi comprobación cotidiana durante muchos años me alienta a creer que todos los viejos mitos —continuados en la arquitectura colonial, en la adaptación al rito católico, y en un indefinible sentimiento que nos traiciona cuando pretendemos pasar por europeos— son parte viva, globular, del mexicano de hoy. Que podemos escribir la tragedia mexicana en una triple escala: con la misma grandeza espectacular y estatuaria de Esquilo; con la misma honda, fabulosa penetración psicológica de Sófocles: con el mismo sentido social de Eurípides. Que las tres épocas están claramente marcadas en nosotros como las grecas o las estelas en las pirámides. Que somos, en suma, a pesar de los caudillos, de los generales, de los economistas y otras yerbas malsanas, un pueblo excepcional, señalado por la profecía, templado por el sufrimiento, traicionado por la verdad factual, objetiva —por la verdad del sol— que nos exhibe como salvajes cuando ningún país renacentista, fuera de Italia, y ningún país arqueológico fuera de Egipto, podría disputarnos la primacía en nada. Y esto no es vanidad: es historia. No somos salvajes aunque a menudo podemos parecerlo: seguimos siendo primitivos, en realidad, y podría mostrarse en una cuidada estadística que es ese primitivismo nuestro el que nos ha salvado de las más amenazadoras catástrofes.

El punto capital de la tragedia —de la posibilidad de una tragedia mexicana en un sentido formal y vivo de género— es muy otro. Porque lo que nos falta es lo que salva a Grecia: sentido de la proporción y del límite. Como los griegos, tenemos un gran pasado de sufrimiento y de tortura que se ha limitado a transformarse y que, transformado, es siempre nuestro presente. Ningún mexicano puede ver la estatua de Cuauhtémoc, aunque sea día a día desde el camión, sin sentir un estremecimiento. Ningún mexicano puede decir: pulque, sin evocar a Xóchitl. Ningún mexicano puede decir: pirámide sin experimentar un contacto, por metafísico que sea, con la vieja piedra.

Tenemos, pues, un pasado rico y viviente, como el griego. Un pasado en el que la embriaguez, el incesto, el caos y el sacrificio humano se ligan a la línea, estilizada pero sobria, de la pirámide y del códice, que son únicos en el mundo. En realidad, los aztecas, que eran romanos y salvajes desde el punto de vista maya o tolteca —como los romanos lo eran desde el punto de vista ático—alcanzaron una grandeza singular a su manera, comparable a la egipcia, asiria, babilónica, caldea o romana: donde el cesáreo y pagano ciudadano de Roma, por ejemplo, sacrificaba al idiota y heroico cristiano, el mexicano llegaba al punto de sacrificar al mexicano mismo. Y, así como el cristianismo sobrevive al través de la destrucción a que lo sujetó Roma, el mexicano sobrevive, en ese sentido eterno sin fronteras, por obra de los sacrificios humanos, de la destrucción que fué su destino en la antigüedad. Debe enfocarse el problema hasta el límite de la Conquista y la colonización (la Colonia queda excluída porque es cristiana) y en su relación con el destino actual y futuro de México.

Y hay, todavía, otro nudo que hace pensar que el problema estuviera en otro lado. Los oráculos futuristas, en realidad, principian en Quetzalcóatl, es decir, en pleno toltequismo. Precisan cientos o miles de años para llegar a la fascista dominación azteca, que aprisiona y exhibe en jaulas a los príncipes y jefes prisioneros, que realiza sacrificios humanos todavía (¿qué raza los originó?) y que, en vez de destruir las pirámides más antiguas, edifica otras, que cree mejores, sobre ellas. ¿Es este persistente encuentro de lo mexicano, sin distinción de razas, a distancia de siglos, lo que justificaría la posibilidad de la tragedia entre nosotros? ¿Dónde está la tragedia: en el destino personal o local de las tribus, que se destruyen unas a otras, o a sí mismas, o en la conquista? ¿En el choque del hombre antiguo con sus dioses o en el choque de los dioses contra otro dios? ¿A dónde vamos?

### *Cuauhtémoc*

INDEPENDIENTEMENTE de la identificación de huesos que pueden ser de animal o de hombre, de un pérez español o de un nahuatlaca anónimo; al margen de comités bancarios, de investigadores de profesión y de aficionados que trasudan en la zona de la entelequia —décimo círculo del infierno dantesco: lo y los que no llegan a existir— Cuauhtémoc se presenta hasta aho-

ra a los hijos del hombre de teatro como el héroe genérico, absoluto de la tragedia mexicana. No cumple, en verdad, con todos los requisitos que la experiencia teatral de Aristóteles le permite exigir para el héroe trágico. No pasa de un estado realmente próspero a otro adverso—falta la transición, elemento generador del terror y de la piedad. Es príncipe, es guerrero y rinde su arma pidiendo la muerte: es decir, no lucha, en apariencia, contra su destino. Es emperador sin imperio, después, pero no hay en él mutación objetiva, y la solución misma de su destino carece de sorpresa y de revelación, siempre aparentemente. Sin embargo es tan bueno —hablo teatralmente— como Edipo. Así como Edipo es el héroe ejemplar de la tragedia griega, Cuauhtémoc lo es de la mexicana. Y quizá superior a Edipo si se miden las destructoras profecías y la destructiva realidad. Ya sé que Edipo tiene la medida del hombre: que yerra, que es colérico y ciego con ojos, y que se saca los ojos para castigarse y para ver. No es el caso de Cuauhtémoc que no mata a su padre, que no da hijos a su madre, que no ceja un instante en la idea de defender y proteger a su pueblo, a su patria. Hasta el momento final es el único peligro verdadero para el dominio de Cortés. Pero hay, en la historia de México, algo que no previó ningún tragediante griego —*ni siquiera Esquilo* en su Prometeo— aunque se acerca un poco.[1] Y ese algo es la destrucción de un grupo de dioses, de una teogonía y de una mitología, por otro dios. La lucha de Cuauhtémoc contra el español y contra Cristo es inferior a la lucha de Cuauhtémoc contra el indio mexicano, contra las profecías y contra sus propios dioses. Cuando los dioses mexicas caen y el templo mayor cede el solar a la catedral (no hablo en términos de efemérides periodísticas), cuando el mexicano es cargador de piedras y extractor de minerales, Cuauhtémoc se defiende y lucha aún. Defiende, no

---

1 "Esquilo, en su *Prometeo,* sí declara explícitamente la profecía de que Zeus sería derrotado por un dios más justo y ecuánime. Recuerde usted que los griegos de esa época habían ya visto derrocar a Urano por Cronos y a Cronos por Zeus. La idea del cuartelazo celeste no les era desconocida". ALFONSO REYES: *Excelente observación que me permite aclarar mi punto de vista: la religión griega, a la vez que es una sola, admite multitud de dioses, que son todos de la misma familia, en realidad. En el caso de México no se trata de una plática da familia o de una revolución: se trata de una guerra en la cual desaparecen una teogonía y una mitología a las que se supone emparentadas con el demonio, bajo el poder de un solo dios y de un sistema religioso diferente.*

al tesoro ya pillado y exhausto de Moctezuma, ni un escondite de avaro: defiende la riqueza potencial, moral, de México. Y cuando dice: "¿Estoy yo acaso en un deleite o baño?", iguala, si no supera, al héroe sereno de la tragedia griega. En realidad lo supera, porque da una forma plástica y verbal ensoñada y apolínea a un sufrimiento físico: supera la embriaguez y presta una línea limpia al dolor. Y cuando muere, con los pies quemados, con la melancolía del emperador que no llegó a imperar, muere por el símbolo de algo que no existe: muere por la superación del mexicano, por un fenómeno que empezamos a presenciar ahora apenas. Muere, tal como surge la Virgen de Guadalupe, por un mundo que vendrá a ser por encima de todo lo que es. Su muerte asume la forma volitiva testimoniada por el héroe trágico griego. Muere para dejar algo pendiente, incompleto, por hacer, por reanudar, como cuando, quebrada la rama de un gran árbol añoso, se lo poda para facilitar el injerto, la inserción de un nuevo vástago que absorberá su savia. Frente a él queda despejado un largo camino, que es el futuro de México. Y es así como Cuauhtémoc muere dejando al gran Capitán Cortés a la altura del suelo. Esto no quiere decir que Cortés no exista y sobreexista: es un precioso elemento de composición —no superior a Maximiliano, porque no da su sangre— de la mexicanidad presente y por venir. Es extraordinario a su modo, pero nunca dejará de ser un aventurero a sueldo, nunca llegará a ser un héroe de tragedia: pertenece al drama heroico y romántico, en tanto que Cuauhtémoc pertenece a la tragedia clásica.

Es particularmente este héroe —Cuauhtémoc—, es particularmente este episodio de la historia del mundo: la Conquista de México; es particularmente esta mezcla de una profecía antigua con una realidad moderna —que me perdonen Atahualpa y el Perú, cuya escala es otra —lo que me mueve a pensar que en México, de todo el Continente, es donde existe la posibilidad de recrear la tragedia como género. Los detalles menores, de técnica, están vivos en Aristóteles y pienso que deben seguirse. Yo, por lo menos, los seguiré si un día me siento capaz de abordar la tragedia. La razón es obvia: nadie, en siglos ha escrito una tragedia tan desgarrante y deleitosa como la de Edipo, hecha conforme a las reglas. Al mismo tiempo, observo que hay pocos países, quizá ninguno, tan entregados a Dios y tan rebeldes a Dios como México; tan esclavos de las fórmulas y tan capaces de abolirlas de un manotazo.

*Sueño de tragedia*

Mi sueño es que México, país sin teatro, sin expresión teatral propia, pese a los geniecillos de mi especie y a los muy menores subgeniecillos de escritorio, estudio o antología, puede usar de su sangre para revivir la grandeza griega en la tragedia, siempre y cuando conozca el objeto de la tragedia. Mussolini trató de revivir la grandeza romana, como Hitler la barbarie germánica, y los dos fracasaron porque no sólo pasaron por alto al hombre sino que marcharon contra él. Si México, país territorialmente grande, política y económicamente esclavo hasta hoy—gracias, sobre todo a las machincuepas económicas e industriales de este régimen— puede revivir la tragedia en su proyección histórica y universal, en su latitud humana, como género vivo del teatro del mundo, habrá superado todas las hazañas bélicas, científicas y destructivas mientras no surja la bomba X capaz de acabar con el planeta. Para mí, como poeta dramático, el mundo es indestructible mientras exista el sentimiento humano, única razón de ser del hombre.

Y todavía saldrán gentes por allí y dirán que soy pesimista.

# EL MUNDO DE LOS SUEÑOS

Por *Eugenio IMAZ*

A NADA compromete este título, porque "mundo", de buenas a primeras, no lleva una intención mayor que la conocidamente aplicada a un baúl inmenso, que llamamos mundo, donde por mucho orden que haya no pasa de ser acomodaticio y personal, el mismo del consabido cajón de sastre, verdadera caja de sorpresas para su dueño, que puede encontrar en sus residuos aplicabilidades inesperadas, objetos nuevos por la invención de la urgencia. Y sin comprometerse pudo decir Heráclito que, cuando despiertos, todos estamos en un mundo y que sólo al dormirse vuelve cada cual al suyo.

La *Interpretación de los sueños —Traumdeutung,* 1900— es de esos raros libros que, colocados en el viraje preciso del siglo, han hecho doblemente época, en la historia humana y en la de su autor. Todavía en 1931 Freud juzgaba su libro en estos términos: "Contiene, según entiendo ahora, el descubrimiento más valioso de todos los que me cupo hacer. *Una intuición como ésta no le llega a uno más que una sola vez en la vida".* Y según esta interpretación, también seguiría teniendo razón Heráclito, ya que el sueño es, siempre, una satisfacción de deseos, lo más privativo y menos universal, y aunque el simbolismo con que se expresa no puede menos de ser general y humano, la vuelta de espaldas que damos en el sueño al mundo común se revela, precisamente, en esa sumisión de la universalidad del lenguaje a la expresión particularísima, hermética y censurada del más recóndito deseo. Por eso puso Freud como lema de su libro el terrible apotegma: *Flectere si nequeo Superos, Acheronte movebo.*

Pero no para mover el Aqueronte sino sencillamente sus historias las comienza todas Herodoto con algún sueño impresionante. Cuando la visión le conmina a Jerjes que desoiga los consejos de Artabano y emprenda la campaña contra los griegos, el rey de los persas propone a su consejero, "para saber si ese sueño procede de Dios", que se vista con los arreos reales, se

siente en el trono y duerma para que le visite la temible figura. Artabano, que es un pragmatista, piensa que "los sueños nada tienen de divinos" y que lo que suele hostigar a los hombres durante la noche es aquello mismo que le ha venido preocupando durante el día. De todos modos, está dispuesto a someterse a la prueba que el rey le pide, mejor dicho, a someter al sueño a esa prueba, aunque insiste, socarronamente, que no es posible engañar a Dios con un disfraz, y que si el sueño procede de arriba, no dejará también de visitarle a él aunque no se sienta en el trono. Pero como ve que la del rey es una idea fija, no tiene inconveniente en practicar el simulacro, tan convencido está de que todo eso de los sueños es pura paparrucha. Y termina Herodoto el relato contándonos cómo Artabano fué interpelado por el fantasma y quedó convencido de que era un enviado del cielo.

Aquí ya el mundo de los sueños sería "un" mundo, el regido por el destino. En él pueden participar todos los hombres, ya que los reyes no hacen sino protagonizar la pura tragedia humana. Los dioses no reparan en disfraces y, si lo hicieran, no sería cuando el sueño, pues entonces el hombre no sólo se desnuda sino que vuelve, fetalmente, al claustro materno.

¿Se puede decir que esta antiquísima y venerable disciplina de la interpretación de los sueños ha entrado hoy por el camino seguro de una ciencia? A la "interpretación" de Freud le han seguido otras que no sólo la han ampliado y enriquecido sino cambiado el sentido. Resulta que, a despecho de todo el abundante trabajo "científico" que el siglo veinte ha dedicado a los sueños —¿cuántos millones de sueños no habrán sido analizados?— las interpretaciones dependen, en definitiva, de la idea que de la naturaleza humana tenga el intérprete o, mejor dicho, su escuela.

No sería difícil ejemplificar con unos cuantos sueños y su interpretación correspondiente estas divergencias radicales que, al hombre acostumbrado a la unanimidad científica, le harán pensar que la "interpretación de los sueños" no pasa de ser, todavía, un sueño de interpretación.

He aquí un sueño explicado fácilmente por Freud. "Un caballero, ya de edad, fué despertado en la noche por su mujer, asustada porque aquél reía a carcajadas en forma incontenible. El caballero contó después que había tenido el siguiente sueño.

Estaba yo en la cama, cuando llegó un caballero conocido mío; traté de encender la luz eléctrica pero no pude; lo intenté varias veces pero en vano. En vista de mi fracaso, mi mujer saltó de la cama, pero tampoco tuvo más éxito; avergonzada de hallarse en paños menores ante el conocido, desistió de su empeño y volvió al lecho; todo esto resultaba tan cómico que no pude menos de reírme estrepitosamente. Mi mujer no hacía más que preguntarme: ¿De qué te ríes?, pero yo seguía riéndome, hasta que desperté".

"Considerado analíticamente, prosigue Freud, el sueño no resulta tan cómico. En el pensamiento latente del sueño el 'caballero conocido mío' que entró en la habitación es la imagen de la muerte, 'la gran desconocida', en la que había pensado el día anterior. Como sufría de arterioesclerosis, tenía sus buenas razones para haber pensado en la muerte. La risa incontenible sustituye al llanto y los sollozos ante la idea de que tiene que morir. Ya no puede encender la luz de la vida. Esta idea fúnebre ha podido asociarse con un fracaso sexual que había sufrido poco antes y en el que de poco le sirvió la presencia de su mujer en paños menores; se dió cuenta de que comenzaba a declinar. El trabajo onírico supo transformar la triste idea de impotencia y muerte en una escena grotesca y los sollozos en carcajadas".

La interpretación, que parece tan poco forzada, encaja perfectamente en su teoría de que la función de los sueños es la de proteger el sueño y que lo protegen dando satisfacción a los deseos que en él asoman. Al cambiar la angustia ante la muerte en una escena tan ridícula, se ha hecho posible la prolongación del sueño —la pesadilla anunciaría el fracaso del mecanismo protector— y, con la inversión de signo, la antiangustia resulta una satisfacción profunda del deseo de vivir. Es frecuente que los sueños de los que están por morir sean espléndidamente consoladores.

Veamos ahora un sueño interpretado por Adler. No se trata del sueño de un paciente sino del famoso sueño del poeta griego Simónides. "El poeta Simónides, que tropezó una vez en la calle con el cadáver de un desconocido y se preocupó de que recibiera piadosa sepultura, cuando en una ocasión estaba a punto de emprender un viaje por mar, fué advertido en sueños por el difunto agradecido. Si emprendía el viaje, le dijo, naufragaría el barco y él perecería. Renunció al viaje por mar y

todos los pasajeros del barco en el que debiera de haber embarcado perecieron".

En la antigüedad, comenta Adler, los naufragios eran tan frecuentes que nada tiene de extraño que algunos pasajeros soñaran antes un sueño que les desaconsejaba el viaje. La coincidencia entre el sueño y la realidad y el hecho de tratarse de Simónides hizo que su sueño fuera recordado. Pero nosotros podemos comprenderlo sin que intervenga el misterio. Simónides, preocupado naturalmente por su vida, no tenía muchas ganas de navegar. Cuando llegó el momento de decidirse buscó una ayuda. Hizo llegar en sueños al muerto, que no podía menos de estarle agradecido. Se comprende muy bien que, bajo la impresión que le produjo su aviso, no emprendiera el viaje.

El psicoanalista de la "voluntad de poderío" y de los "mecanismos de defensa" piensa, naturalmente, que los sueños se pueden provocar a voluntad y que funcionan, en efecto, como un mecanismo de defensa.

Un sueño, ahora, cuya interpretación suscribiría Jung. Un ingeniero sueña que se halla, sin saber cómo, en un terrible desfiladero cortado a pico. Junto a él el agua se precipita en alborotada cascada. Va trepando penosamente y está a punto de llegar a un estrecho sendero que sería su salvación. Pero el acceso está obstruído por un burro terco, al que no hay manera de desplazar si no es con ayuda de un palo. Desesperado, el ingeniero le tira de la cola para que reaccione. Efectivamente, el burro comienza a correr por la empinada muralla. El ingeniero, sorprendido, no suelta la cola y, arrebatado por el burro, se agarra desesperadamente a ella de miedo a precipitarse en el vacío. A los pocos segundos, el burro y él están arriba del desfiladero, en una florida pradera con un senderito que conduce hacia las calles, las casas y los hombres.

Se trata de un ingeniero muy emprendedor, demasiado emprendedor, pues se deja llevar por la inspiración primera y marcha lanzado a la ejecución. Pero, una vez metido en la empresa, le entran escrúpulos y cavilaciones que entorpecen su marcha y hasta le echan a perder el negocio. Esta dualidad afecta por igual a sus nervios y a su fortuna. En esta situación deplorable, un primo suyo le pide que le prepare el modelo de una serie de artículos que, según él, van a obtener un éxito loco. El ingeniero se da cuenta de que se trata de una insensatez y procura disuadir a su primo. Este no se deja convencer.

La situación inverosímil en el desfiladero y el agua que casi le cae sobre la cabeza, no son sino la dramatización fiel de su situación tan deplorable, con el agua al cuello. El burro que obstruye la salida salvadora, un asno terco, figura, concentradamente, su funesta manía caviladora, que le detiene en medio del trabajo, y también a su primo, de obstinada estupidez. El ingeniero comprendió por sí mismo el sueño. Le hizo el modelo pedido a su primo, con provecho propio, aunque éste salió descalabrado. El modelo lo preparó tranquilamente, pensándolo antes, dando espacio suficiente a la reflexión y evitando así que ésta, reprimida, se vengara en forma escrupulosa e impertinente. Resolvió, pues, una situación incierta de la vida y, lo que es más, el conflicto que llevaba dentro, recomponiendo la unidad de su persona.

Asidos a la cola del asno pudiéramos también nosotros remontar perpendicularmente la peligrosa garganta de los sueños y ascender a una pradera virginal florecida de significaciones. Al luminoso "mundo de los sueños" que buscamos. Porque en el simbolismo concentrado del borrico tenemos una aplicación personal e insignificante: el asno personifica la estupidez del primo. Estamos cansados de llamar asnos a los tontos indolentes y solemos creer que el burro es un animal bastante estúpido. El simbolismo, en este caso, es del mismo tipo banal, obvio e individualista que la mayoría de los símbolos sexuales: frutas, cajas, sombreros, puñales... Pero un anarquista defensor de los animales calumniados, el misterioso novelista Treven, dedica varias páginas de su libro sobre México a reivindicar la prudencia del borriquito, colocándola muy por encima de la del caballo. Este conocimiento amoroso más profundo, que no lo tiene por lo general el individuo, ni su subconsciente personal, lo tiene por él la humanidad, su subconsciente colectivo. El asno oriental sería una de las formas eventuales en que puede cristalizar el sistema axial de algún arquetipo: el arquetipo de la conciliación del aspecto contemplativo y del aspecto activo de nuestra naturaleza. El simbolismo arquetípico ya no está al servicio de los deseos ni de la voluntad de poderío: es un lenguaje realmente universal. Y no porque todos lo puedan entender, cosa que también le ocurre al simbolismo freudiano, sino porque, siendo la decantación de la experiencia milenaria de la especie humana, es la sabiduría misma de la tierra acaso,

la auténtica imaginación creadora: del universo, de los mitos, de la poesía. La interpretación de los sueños de Jung no se basa sólo en una antropología sino en una concepción del universo, en una *Weltanschauung* de prosapia goethiana y romántica.

Pero si ya la antropología impide la unanimidad ¿qué ocurrirá con la *Weltanschauung?*. Si en la interpretación de los sueños la verdadera clave o piedra de Roseta no es el "diccionario de los símbolos" sino una filosofía particular, parece que no hacemos sino aumentar la arbitrariedad "manifiesta" de los sueños con la arbitrariedad "latente" que nosotros interpolamos. Nada tiene, pues, de extraño que haya aparecido ya una interpretación existencialista de los sueños, en la que la visión del "mundo" de Jung ha sido sustituída por una visión de la "existencia" con sus movimientos fundamentales de elevación y caída de amor y desamor. Binswanger, en un ensayo que titula *Sueño, y existencia,* recoge toda una serie de sueños característicos. El de un paciente: "Vi cómo un ave de rapiña se lanzaba sobre una paloma blanca y, después de herirla en la cabeza, la llevaba en vuelo. Perseguí el ave de rapiña con gritos y palmadas y, luego de una larga correría, conseguí que abandonara su presa. Levanté la paloma del suelo y vi con estupor que estaba muerta". Y el famoso sueño de Goethe un año antes de su viaje a Italia, recogido por él en el libro que lleva ese título. Llega Goethe, embarcado en una lancha, a una isla prodigiosa famosa por sus faisanes. Consigue comprar muchos que, rebosando la barca, relucen fantásticamente al sol con los ojos iridiscentes de su plumaje, que recuerdan la cola de los pavos reales o de algunas aves del paraíso. Goethe no cabe en sí de alegría al pensar en la que tendrán sus amigos cuando les reparta el regalo. Llega con su carga de faisanes a un gran puerto y se pierde entre navíos de alto bordo, pasando de cubierta en cubierta, sin poder encontrar un lugar donde desembarcar su preciosa carga. También recuerda Binswanger la estupenda águila que el poeta Keller vió en sueños y que, al caer cazada por él, se convirtió en un montón de recortes de papel.

Pero no sólo hay *una* interpretación "existencialista" sino varias o, por lo menos, dos. Porque junto a la de Binswanger hay que colocar, por ahora, la que nos ofrece Victor E. Frankl H. en su *Unberwusk Goff.* Si con Jung el "inconsciente colectivo" es lo más parecido a un dios panteísta, con Frankl el inconsciente puede ser vocero de un dios personal.

Se asegura que Hipócrates y Galeno debieron la mitad de sus conocimientos médicos a la lectura de los relatos de sueños de los templos de Esculapio. Porque en el sueño era cuando el dios recetaba a sus enfermos y —¡oh maravilla!— con una letra bastante clara: la imagen visible de lo que tenían que hacer. Hoy podríamos decir, al contrario, que los intérpretes de los sueños deben más de la mitad de sus conocimientos a los médicos. Médicos son Freud, Adler, Jung, Binswanger y Frankl. Esto es conforme a la gran tradición: el taller y el laboratorio, la técnica y la ciencia, la acción y la contemplación se pasean del brazo desde el Renacimiento. El Galileo de la *mente concipio* anduvo preocupado con problemas de balística y estuvo al servicio de los príncipes y, hoy mismo, la física atómica tiene su deuda contraída con los ingenieros. Pero como la medicina es una ciencia práctica —no aplicada— y la interpretación de los sueños tiene que ser una ciencia teórica —no explicativa sino comprensiva—, sería muy conveniente que empezaran a deslindarse los campos.

Quizá sea una verdad conocida de antiguo esa función que Freud atribuye a los sueños: la protección del sueño. A los niños, para dormirlos, se les cuentan cuentos. A nosotros, niños grandes cuando dormimos, que nos encogemos para volver al claustro materno, parece que *alguien* nos tiene que contar un cuento. Pero en alemán, por ejemplo, no se dice *soñé,* sino *me soñó, es träumte mir,* como diríamos, impersonalmente, llovió. Parece, pues, que ese alguien no es nadie. Entonces será *algo,* como la lluvia, o como el tiempo: hace buen tiempo, hace mal tiempo. ¿Este *algo* no sería el *símbolo?* El símbolo no está al servicio de los deseos, de la voluntad de poderío, de la sabiduría de la tierra ni de los altibajos de la existencia, sino desinteresadamente al servicio de sí mismo. Quien nos sueña es el símbolo, quien sueña en nosotros es el símbolo, que no hace sino simbolizar, es decir, jugar consigo mismo siguiendo a discreción los caminos de su discurso. A eso apuntaba la "lógica poética" de Vico.

Dice Evelyne Weilenmann[1] que los hombres no sólo se dan demasiada importancia sino que también dan demasiada importancia a sus sueños. Hasta el sueño provocado por una digestión pesada lo convierten en una insinuación del destino.

---

[1] *El mundo de los sueños a la luz de la psicología.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México, 1949.

Son muy pocos, añade, los sueños genuinos, aquellos que vale la pena de detenerse a interpretarlos. Generalmente se trata de sueños en serie y son como el puente de acceso al subconsciente, por lo tanto, al conocimiento profundo del hombre. Pero, de este modo, seguiremos agitando el Aqueronte. Si queremos *Superos flectere* tendremos que apretar nuestra exigencia y fijarnos únicamente en los sueños que sean puro cuento, donde cada símbolo ejerce su atracción pura como un concepto ejerce, en la vigilia, la suya. Nuestro puente sería entonces un arcoiris que nos llevaría a la entraña del mito y de la poesía y, así, al verdadero conocimiento del hombre. Disparando por elevación llegaríamos a conocer al hombre desde arriba y comprenderíamos lo de abajo al verlo en la perspectiva conveniente. Para eso no es mala ayuda la que nos presta el "diccionario de símbolos" oníricos que ha preparado Evelyne Weilenmann. Porque es un diccionario triple: egipcio, de ciencias ocultas y psicoanalítico. Los dos primeros son tradición nada despreciable, como resalta al contrastarlos con los resultados modernos. Pero lo que hace falta es un superdiccionario, del que esos tres no son sino amagos bastante incitantes. Una tarea extraordinariamente importante y difícil, porque no es posible redactar un diccionario sin tener antes su vivo lenguaje correspondiente. De "lógica poética" entendieron siempre, naturalmente, los poetas, pero es menester nada menos que un poeta —filósofo a lo Dante, a lo Goethe, para que nos descifre, por fin, el lenguaje misterioso de los símbolos.

# HISTORIA Y GEOGRAFIA

La geografia general de Mexico por Jorge L. Tamayo puede considerarse bien, como un acontecimiento importante para las ciencias geográficas del Continente y no solamente para la geografía particular de la República Mexicana. No es esta una afirmación amistosa ni ditirámbica, como se podrá apreciar por las razones siguientes:

Cuando se trata de una obra literaria, especialmente si es poética, hay una hermandad continental que la levanta, la comenta y la hace conocer y admirar por todas partes. La obra científica en cambio es ignorada o conocida en círculos muy reducidos. En cuanto a la obra geográfica, ella es vista con desconfianza y suspicacia, cuando no con interés sospechoso. Los departamentos de límites examinan con lupa las líneas fronterizas marcadas en los mapas o los especialistas en el arte de la defensa y el ataque marcan con alfileres los puntos estratégicos, pero la obra capital, la parte científica de investigación de la tierra, base de la nación y morada de la humanidad, es vista con profundo desdén.

El desdén por la geografía empieza desde el Colegio; es el curso al que los estudiantes no le temen, es decir, al que menosprecian. Y sin embargo en la geografía está la base, el punto de partida de todas las estructuras políticas y sociales de los países del continente. El fracaso que en cien años de vida independiente tuvieron muchos gobiernos de América se debió sobre todo al desconocimiento de la propia tierra. Los Parlamentos dieron leyes para aplicarse en regiones de diverso paisaje, clima y costumbres. Se crearon impuestos y contribuciones iguales para las fecundas zonas del trópico y de la costa que para las zonas de altitud superior a los 3 000 metros o para las zonas desérticas. Obra de gobierno para inmensos países desconocidos, poblados por gentes tan diferentes.

Al reunirse la III Asamblea Panamericana de Historia y Geografía en Lima, se dijo que América era el continente de la Geografía mientras Europa era el de la Historia. En América todavía hacemos Geografía. Estamos aún en la etapa de los descubrimientos. No hay país americano que no tenga todavía zonas por descubrir o explorar. En plena mitad del siglo XX se puede dar el hecho de ser un descubridor. Descubridor de alguna nueva cordillera, de un pasaje o cañón,

de un lago o de un volcán. Esto lo saben bien los ingenieros latinoamericanos, cuando hacen la gran obra de trabajar camino o de abrir canales a lo largo de esta tierra americana tan llena de bellos paisajes y de contrastes profundos. Pero sí es seguro que hasta nuestras convulsiones políticas y sociales pertenecen más a la geografía que a la historia. Ellas surgen con el ímpetu de nuestros volcanes o de nuestros ríos. La obra histórica, serena y constructiva pertenece al Continente donde la Geografía ha sido dominada y superada por el hombre. Pero en América tenemos el espectáculo vivo de la tierra en evolución constante. En México nace y crece un volcán, el Parícutin, en Venezuela el Maracaibo vacila entre ser un gran lago o un gran golfo; entre Panamá y Colombia, en la axila de Sud-América el océano y la manigua luchan a diario cediendo y conquistando tierra; el Brasil debe rectificar su mapa cada cierto tiempo para inventariar y levantar la carta de las nuevas tierras formadas por las cien bocas del Amazonas; mientras Ecuador, Perú y Bolivia ven surgir el pelado cráneo de sus cumbres cada vez más desgastadas por la erosión.

No cabe duda que América hace Geografía mientras Europa hace Historia. Pero hay un hecho singularmente latinoamericano, en el desdén por los hombres de ciencia. Hace pocos meses un viajero de tipo moderno con brevete de UNESCO recorrió los países sudamericanos con esta interrogación: *"¿Qué progresos científicos ha hecho América Latina en estos años?"*

La pregunta era para hacer un acto de contrición y un examen de conciencia. Si nos hubieran preguntado sobre la cuestión literaria se habrían podido llenar varios volúmenes; pero el aspecto científico apenas daría para media página. En Perú, los estudios de Biología de Altitud, algo de Geología y Glaciología y una pequeña parte de Geografía habían dado aportes científicos realmente nuevos y avanzados en el campo de la ciencia.

No hay duda sobre el profundo contraste que en este aspecto presenta América Latina en comparación con la América Sajona, Europa, U.R.S.S. y Japón. Es verdad que contamos con personalidades de primer rango científico, nada menos que con premio NOBEL. Pero el comentario incide no en la carencia de valores personales, que los tenemos, sino en la actitud general de América Latina frente a los estudios y al desarrollo científico. Inclusive las Universidades dan lugar preferente al comentador literario fácil, al penalista o internacionalista, actividades de estudio estas últimas que llevan de hecho aparejadas el membrete de "prestigiosas" o "reputadas". Mientras el biólogo de altitud de la Universidad de Lima, el cardiólogo de la Universidad de México, el que estudia el pian en Bogotá, la silicosis en Santiago o los grupos

sanguíneos en Bolivia, apenas son conocidos y ni siquiera son invitados por otras universidades para extender y estimular el desarrollo científico latinoamericano.

Estas digresiones a propósito de un gran libro mexicano GEOGRAFIA GENERAL DE MEXICO permiten destacar el esfuerzo magnífico que los hombres de estudio de América Latina realizan en el campo de la Geografía. El libro de Tamayo no sólo constituye una obra valiosa por su contenido, el método y la exposición; sino por lo que exhibe el esfuerzo científico mexicano en más de un siglo. Por ejemplo, en el aspecto de la Cartografía, se observa cómo desde 1828 don Ramón Tomás del Moral introduce los más avanzados sistemas geodésicos para su época y que luego se van perfeccionando paso a paso con Francisco Camargo en 1831; con el General Mier y Terán, el Coronel Nigra de San Martín y otros, hasta que en 1850 la benemérita y prestigiosa SOCIEDAD MEXICANA DE GEOGRAFIA Y ESTADISTICA levantó la carta general de esa gran Nación.

Mucha gente de América Latina cree que los estudios geográficos en el continente fueron solamente obra de Humboldt. Desde México al Perú, Humboldt domina la mentalidad del común de las gentes y cuando más, se concede a medio siglo después algún recuerdo histórico y anecdótico a la obra superior y meritísima aunque olvidada de algunas instituciones o personas, como a la famosa COMISION COROGRAFICA de Colombia, a Teodoro Wolf en Ecuador o a don Antonio Raimondi en el Perú, a la Comisión Geográfica Exploradora de México o Antonio García Cubas en esa misma nación. Pero de todo aquello ha transcurrido un siglo, la ciencia geográfica ha avanzado mucho, se ha diversificado y alcanzado progresos enormes en cada país, aunque en forma silenciosa y heroica.

Para comprender la magnitud del esfuerzo de los geógrafos, tomemos como ejemplo el estupendo ATLAS GEOGRAFICO GENERAL DE MEXICO que forma parte de la monumental obra de Tamayo. La "Carta de Suelos de la República Mexicana", que dicho sea de paso hace honor al progreso de las artes gráficas mexicanas, señala la ubicación de los diversos tipos de suelo, llámense *sierozen, chestnut, chernozen* y otros. El utilaje que se ha necesitado para presentar ese escenario multicolor es sencillamente enorme, costoso y difícil. Ese mapa resume los esfuerzos de los técnicos que han debido recorrer el país, hacer análisis de suelos, coordinar y verificar sus datos para poder formular una carta de suelos, cuya importancia y utilidad para la economía de la nación mexicana serán incalculables.

Son muy pocos los países de Sud América que pueden presentar un mapa de suelos completo. Son países demasiado extensos y de

grandes obstáculos naturales para el levantamiento de una carta semejante, que es primordial para la economía de todo país.

La obra de Tamayo, en sus grandes capítulos como los de la Geología, el Volcanismo, la Sismología y el Magnetismo Terrestre no solamente señalan las características de la tierra mexicana, sino que presentan el cuadro del desarrollo científico de México en cada una de esas ramas del saber. Pero se agrega algo más que constituye el gran mérito del libro, para hacer de él una obra de consulta no sólo mexicana sino americana ya que expone con claridad didáctica los principios generales de cada tema, para terminar especializándolos a México. Hace así obra de consulta para cualquier país y es guía y seña segura para el investigador de las ciencias geográficas de los países latinoamericanos.

Jorge L. Tamayo al ofrecer al público su gran obra no hace por otra parte otra cosa que dar una valiosa muestra del espíritu mexicano y de la disciplina científica de esa gran nación. Su obra no constituye un hecho aislado como la obra de muchos geógrafos diletantes de América, en medio de la indiferencia general.

No en vano México es la sede del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Su Sociedad de Geografía y Estadística es de las más antiguas del Continente. Sus geógrafos actuales como Jorge Vivó, Ramiro Robles Ramos, Pedro C. Sánchez, Ramón Alcorta, Luz Esperanza Yarza, Bibiano Osorio Tafall y otros eminentes investigadores forman ya una escuela. Pero la obra del hombre de estudio y del científico quedaría como en muchos países en la nada, si no acudieran en su apoyo el Estado y las instituciones tutelares de la Patria. En este caso se observa que la obra de Tamayo ha sido posible publicarla merced al patronato del Gobierno mexicano que auspició su edición y al apoyo del Banco de México que le prestó su inmediato y decidido apoyo. En tal forma, la conjunción de las fuerzas del autor, de los que con él colaboraron, de las instituciones científicas y finalmente del Gobierno en la cúspide de la pirámide, constituyen una preclara expresión de lo que debe ser una democracia. Una democracia que no puede ser entendida solamente desde el ángulo positivo con la fórmula de elecciones libres y libertad de prensa; sino una democracia integral contemplada desde todos los ángulos, especialmente el económico, representada por el esfuerzo común, el estímulo a las actividades humanas de bien común y de prosperidad científica.

La Geografía General de México lograda por un mexicano nacido en Oaxaca, aparte de su valioso contenido científico viene a ser un símbolo de lo que debe ser una democracia en América y de lo que

felizmente es México cuando presta apoyo y estímulo al talento, donde quiera que lo halle.

Porque una Geografía no es cosa de sentarse ante un escritorio y escribirla y luego venderla por millones a los escolares. La preparación científica previa para una obra semejante es cosa que demanda muchos años de esfuerzo. Luego viene la parte positiva que es el conocimiento del país. Esto quiere decir viajar como viajaban los antiguos viajeros en la época colonial, verlo todo desde el suelo y ahora desde el aire y desde diversos ángulos. Y esta simple afirmación: CONOCER EL PAIS es lo que menos hacemos los latinoamericanos, tan localistas y arraigados a nuestras tierras, aunque parecemos literariamente tan inquietos.

Aunque es la "Geomorfología" el capítulo mejor logrado de la obra de Tamayo en el Tomo I, resulta singularmente atractivo y brillante el Tomo II donde el Capítulo de Climatología alcanza los contornos de lo más avanzado en la ciencia, siendo notable la profusión de gráficas para explicar las características climáticas de México. Resalta en este capítulo la obra de eminentes técnicos como José C. Gómez, Pedro Carrasco, Elpidio López, Juan Hernández y Alfonso Contreras Arias y la labor de los Institutos especializados mexicanos. Debe mencionarse también de paso la obra trascendental e impagable del brillante grupo organizador del FONDO DE CULTURA ECONOMICA que ha dado atención preferente a la traducción y publicación de libros fundamentales de la literatura geográfica universal, entre ellos a la Climatología de Koeppen.

Los geógrafos mexicanos han dividido su país en cuatro zonas climáticas, la tropical lluviosa, la seca, la templada húmeda y la polar. La descripción de la obra coincide con la hecha por los geógrafos Vivó y Gómez y constituye uno de los capítulos más brillantes del libro de Tamayo.

El Capítulo de Hidrología, resume la obra de Tamayo publicada en el año de 1946 con el título de "Datos para la Hidrología de la República Mexicana" en la que el autor hizo una exposición de su amplio saber y de su conocimiento de la realidad geográfica mexicana, constituyendo no sólo una brillante síntesis, sino un cuadro de gran interés para interpretar la economía mexicana. Dentro del plan de la obra él estudia las vertientes del Atlántico, desde Río Bravo a Río Hondo; la del Pacífico empezando en la interesante región de la Baja California surcada por arroyos con una curiosa característica peruana por su clima y su tipo geológico y geográfico. Esta expresión "característica peruana" seguramente no ha de parecer ofensiva ni antimexicana a la cultísima opinión de las autoridades de educación mexicanas para poner

en entredicho esta publicación, como ha ocurrido en otro país con un libro de geografía editado por Tierra Firme.

El estudio de las vertientes interiores reviste singular importancia económica porque se trata de un verdadero inventario del potencial acuífero de México. Finalmente los capítulos de Oceanografía, Edafología y Conservación de Suelos completan el Tomo II, esperándose que se publiquen en breve los restantes de la Geografía General de México.

Cuando todos los países latinoamericanos hayan completado sus estudios geográficos en la forma como lo ha hecho México, seguramente el Instituto Panamericano de Geografía e Historia podrá iniciar la publicación de una Biblioteca de Geografías de las naciones americanas, cuya difusión en el Continente serviría para conocernos bien y para juzgarnos mejor en nuestras virtudes y en nuestros defectos. El panorama social, político y cultural de Latino América se explicaría entonces con base seria y segura y no como está de moda hacerlo, a través de la novela social o campesina de cada país. Será entonces sorprendente para muchos comprender por qué no es posible juzgar el panorama social del Uruguay en comparación con el de Bolivia; el de Cuba con el de Paraguay, ni el del Perú con el de Argentina.

Sin abandonar la historia y sin menoscabo de la literatura nos hará mucho bien un poco de geografía. Y si ese poco es tan valioso y sólido como lo que acaba de publicar Jorge L. Tamayo, será una base nueva, segura y fiel para la revisión de los problemas continentales. La Geografía General de México constituye un avanzado paso científico que nos coloca en el camino de la verdad para la investigación. Ese campo ha sido hasta hoy invadido por la literatura. El paisaje, el hombre y la tierra en este continente ha sido campo explotado sólo por los novelistas. Y luego de la novela, que es imaginación, ha pasado al terreno de los seminarios de investigación social en algunas universidades norteamericanas, para trazar cuadros de nuestra realidad, cuadros en verdad novelísticos, pese a su sello de seriedad.

La obra de México en general en el terreno científico y de Tamayo en el geográfico, debe servir de punto de partida para dar a la ciencia y a los estudios geográficos, el puesto que merecen.

*Emilio* ROMERO.

*Presencia del Pasado*

# VISITA A COPAN

Por *Pedro ARMILLAS*

## I

### *Teotihuacán y Copán*

ESTAMOS en el extremo del antiguo mundo maya, que hacia el oriente no se extendía mucho más allá de una línea que pasa de sesenta a ochenta kilómetros a vuelo de pájaro al este de Copán. Longyear ha hecho una cuidadosa revisión de los datos conocidos sobre la frontera cultural de los mayas[1] y considera Los Higos, en el valle del Río Chamelecón, y el valle del alto Jicatuyo, hasta Sensenti, como zonas extremas —al noreste y sureste respectivamente de Copán— del área maya propiamente dicha. El Salvador occidental y central, hasta el Río Lempa, mantuvo estrechas relaciones con Copán durante su época de esplendor, aunque faltan en El Salvador rasgos tan típicos del auge de la cultura maya como son las estelas con inscripciones calendáricas en el sistema de la Cuenta Larga y la bóveda falsa. Más allá, en Honduras las tierras del bajo Chamelecón, del Ulúa y sus afluentes —Río Grande de Otoro, Humuya, Sulaco— con la cuenca del lago Yojoa y en El Salvador el oriente, la región entre el bajo Lempa y el Golfo de Fonseca, formaban un área de transición cultural que recibió, sin duda, influencia maya pero decididamente no-maya ni étnica ni culturalmente.

El mundo maya formaba la parte meridional de un área cultural que comprendía el centro y el sur de México, Guatemala, Belize y las partes de Honduras y El Salvador que he mencionado. No obstante las diferencias regionales, principalmente estilísticas, las civilizaciones que florecieron en esa zona en tiempos pre-hispánicos participaban de una cultura

---

1 JOHN M. LONGYEAR, "Cultures and Peoples of the Southeastern Maya Frontier", Carnegie Institution of Washington, Division of Historical Research, Cambridge, 1947.

básicamente homogénea con raíces comunes que arrancan de una etapa cultural formativa (de pueblos sedentarios con cultivo, alfarería y tejido) cuyos orígenes se fechan por lo menos entre 500 y 1000 años antes de Cristo. Dentro de esa gran área cultural podemos trazar las influencias que partiendo de diferentes focos culturales difundían ideas, conocimientos, materias primas y productos manufacturados de extremo a extremo de esa amplia zona.

Así las relaciones de Teotihuacán, la metrópili religiosa del centro de México en tiempos anteriores a los toltecas, con el área maya fueron activas durante la época de auge de la cultura teotihuacana, especialmente en la segunda mitad del siglo VI y comienzos del VII (era cristiana).[2] Desde Teotihuacán, a través de su sucursal Kaminaljuyú, el gran centro ceremonial cuyas ruinas están en las afueras de la ciudad de Guatemala, habían llegado al Petén y aun más a Copán —a mil doscientos kilómetros de distancia en línea recta— ideas y aun objetos materiales, cerámica delicada destinada al servicio de los dioses y de los muertos, al templo y a la tumba.

La forma de representar la máscara del dios de la lluvia sobre la tiara del tieso personaje (¡qué lejos aún de la soltura alcanzada por los escultores copanecos cincuenta años más tarde!) de la estela 6 de Copán, dedicada el 10 de mayo de 682 después de Cristo,[3] es centro-mexicana-teotihuacana en carácter así como el glifo que forma la mitra del dios que es el 'glifo de año' centro-mexicano y el signo semejante al teotihuacano 'ojo de reptil' sobre el colgante del ceñidor. Un signo trifoliado y el llamado por Seler 'flor colgante' —un glifo asociado en

[2] Las fechas dadas en este artículo están basadas en la cronología maya, convertidas a nuestro sistema según la correlación de Goodman-Martínez Hernández-Thompson. Pero es necesario recordar que el problema de la equivalencia de las fechas mayas en nuestro propio sistema cronológico no ha sido resuelto definitivamente. La correlación mencionada se aceptaba por la mayoría de los especialistas hace algunos años pero hay ahora una tendencia creciente a adoptar una correlación más 'corta', de la cual resultan fechas cristianas posteriores en poco más de dos siglos y medio a las que se obtienen según la de Goodman-Martínez Hernández-Thompson. Por otra parte, la aplicación del método de la radioactividad del carbón 14 para fechar la materia orgánica ha dado, para los períodos antiguos del centro de México, fecha bastante más antiguas de las esperadas. En vista de ello debemos considerar las fechas usadas en este artículo solamente como posibles.

[3] Fecha maya 9.12.10.0.0, día 9 Ahau 13 del mes Zip (según Morley).



Estela C. Los ojos de un ver lejano.



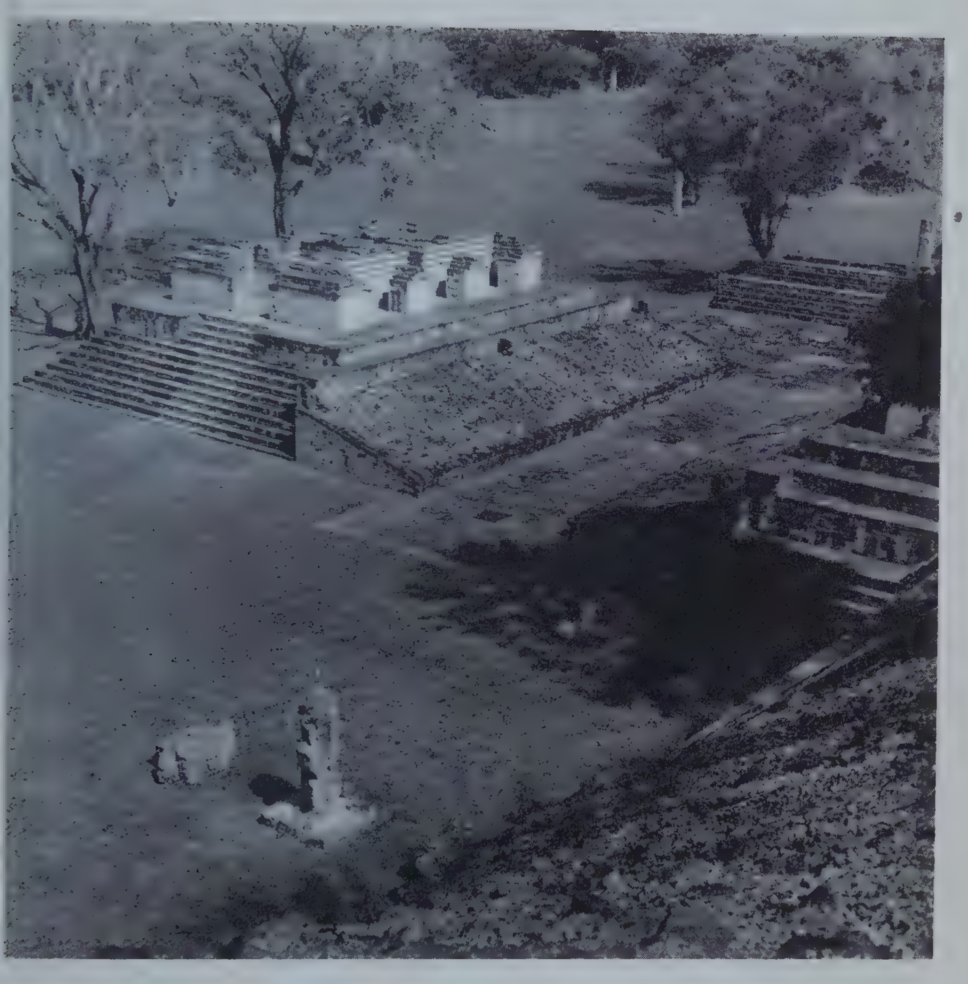
Estela A. Aristocráticamente indiferente.



Estela B. Sabían calar la piedra y dar una sensación de ligereza.



Estela 4. Vueltos de espaldas al ocaso.



Juego de pelota.



La cabeza perdida. Se ríe del tiempo y de nosotros.



El esplendor barroco de la portada del santuario del Templo de la Meditación. (Detalle).



Altar Q. Dieciséis astrónomos arreglando el calendario.

Teotihuacán con los dioses de las aguas— adornan los talones de los huaraches que calza el personaje.[4]

Los vasos cilíndricos trípodes, una forma de vasija funeraria característica de Teotihuacán (fase Xolalpan-Tlamimilolpa o sea Teotihuacán III) copiados o realmente importados de Kaminaljuyú y la cerámica anaranjada delgada, fabricada en un solo lugar todavía no identificado (¿quizá la región de Acatlán, en el sur de Puebla, donde se han hallado muchas finas vasijas-efigie hechas con ese barro?) y difundida por comercio hasta Teotihuacán, Colima, Monte Albán (Oaxaca), Kaminaljuyú, Uaxactún (El Petén) y Copán,[5] prueban las relaciones —vía los Altos de Guatemala— entre los dos grandes centros ceremoniales desde tiempos anteriores en más de un siglo a la fecha en que fué dedicada la estela 6.

Convergen en Copán varias corrientes culturales, una —por el norte— que lo liga a la zona nuclear del mundo maya, el área cultural a la que fundamentalmente pertenece, a los centros religiosos de El Petén. Otra, que viene del oeste, la que trajo a Copán ideas teotihuacanas, los vasos funerarios trípodes y la cerámica anaranjada delgada. Otra en fin hacia el sur, la que liga Copán con el occidente y el centro de El Salvador, manifestada en la distribución de la cerámica policroma (rojo hematites y negro sobre naranja o bayo) del estilo, relativamente burdo, denominado 'Copador'.

## 2

## *Divagación deambulatoria*

Ha sido un gran acierto el haber conservado, como muestras de la selva que cubrió por siglos las ruinas de Copán, las gigan-

---

4 Sobre los símbolos teotihuacanos véanse, Caso: "¿Tenían los teotihuacanos conocimiento del tonalpohualli?" en Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias Antonio Alzate, tomo 55, núms. 7-9, México, 1942 y Neys and von Winning: "The Treble Scroll Symbol in the Teotihuacan and Zapotec Cultures", Carnegie Institution of Washington, Notes on Middle American Archaeology and Ethnology, num. 74, December, 1946.

El glifo 'flor colgante' —en realidad una representación de gotas de agua —aparece sobre un vaso trípode de Copán publicado por Kidder "Certain Pottery Vessels from Copán", C. I. W., Notes, num. 36, August, 1944, fig. 1g.

5 En Teotihuacán fases Miccaotli (Teot. II) y Xolalpan-Tlamimi-

tescas ceibas y los cedros que convierten el sitio en un maravilloso parque donde hasta el más encallecido arqueólogo puede gozar —por poca capacidad que le reste para abandonarse al ensueño— de la poesía de la ciudad muerta. Consejo a los arqueólogos: dejad a las ruinas su aspecto de tal, no llevéis los afanes de reconstrucción hasta el punto de destruir ese encanto de la piedra vieja en un vano intento de imposible restauración. Copán es un magnífico ejemplo de cómo debe conservarse un sitio arqueológico de su carácter, merece la pena que el criterio seguido allí se aplique en otras partes.

Mi paseo favorito en Copán parte del Juego de Pelota. ¡Qué deliciosa la sombra de los árboles en el recoleto Patio de la Escalera Jeroglífica! por algo los mayas antiguos situaban el paraíso bajo una ceiba. A un lado del patio la cancha, al frente la decorada escalera donde dos mil quinientos glifos os contemplan, a otro lado la escalinata amplia del alto Templo 11, el Templo de las Inscripciones. Encaramándose por el ángulo noreste de la pirámide escalonada que sirve de basamento al Templo de las Inscripciones se da uno de manos a boca, cuando menos lo esperaba, con una cabeza perdida. Tuvo, antes de perderse, lo que le falta, cuerpo y miembros y un sitio de honor, más alto, en una de las esquinas del templo, pero hela aquí perdida y encontrada, sonriéndonos irónicamente. Sus ojos bien abiertos miran sin ver un mundo extraño, ese rostro tallado en piedra perdurable —eterno en su mueca— parece reírse del tiempo y de nosotros.

De la cabeza perdida al esplendor barroco de la portada del santuario del Templo 22, el Templo de la Meditación, no hay más que unos cuantos pasos y de allí, rodeando el Templo 16 hasta llegar al Patio Oeste, termina la divagación ante el altar Q, donde los dieciséis astrónomos reunidos en 776 [6] para ajustar el calendario siguen discutiendo —doce siglos después— sobre los cuernos de la luna.

---

lolpa (Teot. III), Monte Albán época III, Kaminaljuyú período Esperanza, Uaxactún período Tzakol 3. En Copán "Teotihuacan tripod vases and *eggshell* orange bowls have been found in fairly early horizons" (Longyear, "The Ethnological Significance of Copan Pottery" en The Maya and their Nighbors, pp. 269-270.

[6] Fecha de la Cuenta Larga: 9.17.5.0.0.

## 3

### *Responso*

En el lado norte de la gran plaza ceremonial, frente a una estela floridamente labrada, hay una tumba impresionante en su sencillez. Burdamente inscrito sobre ella un sencillo epitafio

Dr JOhn OvvEn
DIED APrIL 1893
A MArTYr
TO SCIENCE

mezclando así, al acaso, mayúsculas y minúsculas, la w descompuesta en dos v, la s final del apellido ya borrada. La fecha no coincide con ninguna de las dos consignadas en el informe publicado por el Museo Peabody, 21 de enero según la nota editorial de F. W. Putnam, 17 de febrero según el informe de G. B. Gordon. Merece más crédito la fecha dada por este último, quien formaba parte de la expedición y se puso al frente de los trabajos al morir el jefe. La que da Putnam debe ser resultado de una confusión, la del epitafio debió inscribirse posteriormente.

John G. Owens había tomado parte, con Marshall H. Saville, en la primera expedición a Copán del Museo Peabody de la Universidad de Harvard (1891). Volvió al año siguiente (1º de diciembre de 1892) como jefe de un grupo que iba a llevar a cabo trabajos de desmonte de las ruinas, levantamiento de planos y obtención de moldes de las esculturas. En el mes de enero de 1893 partió hacia la costa para recibir materiales destinados a los trabajos y dos días después de su regreso a Copán cayó enfermo de fiebre perniciosa, contraída a orillas del Lago de Izabal. Murió, sin posibilidad de atención médica, después de veintiún días de sufrimientos. Aquí reposa

John G. Owens
un mártir por la ciencia

## 4

### *Meditación ante tres estelas*

Tres estelas erigidas hace doce siglos en la gran plaza ceremonial conmemoran el final del katún 15 del baktún 9.[7] Hasta esa

[7] 22 de agosto del año 731 después de Cristo.

fecha, día 4 Ahau 13 del mes Yax, habían transcurrido nueve veces ciento cuarenta y cuatro mil más quince veces siete mil doscientos días, o sea un millón cuatrocientos cuatro mil días, desde el lejano 4 Ahau 8 del mes Cumhú, inicial de la Cuenta Larga.

La civilización maya florecía —extraña flor en la selva— desde hacía más de un baktún, que son ciento cuarenta y cuatro mil días. Los ocios del pueblo eran juiciosamente encauzados por la prudencia de la casta sacerdotal que regía en la sociedad maya de aquellos tiempos. Bajo su sabia dirección el celo religioso de la plebe —estimulado sin duda por alguna forma de compulsión, probablemente espiritual y social— erigía en todas partes del mundo maya, desde Palenque a Copán, nuevos, más grandes y más bellos monumentos para gloria de los dioses y de sus representantes terrenales.

Los centros ceremoniales, esos enormes monasterios en los que moraba la nobleza sacerdotal,[8] se engalanaban con nuevos edificios. Se conmemoraba el paso del tiempo, cuidadosamente medido por los sacerdotes astrónomos, erigiendo monumentos —altares y estelas— destinados a perdurar milenios. Desde el fin del katún 16 del baktún 8 (3 de febrero de 357, era cristiana), primero en Uaxactún, en el centro del mundo maya, y después otros centros ceremoniales en número creciente conmemoraban de ese modo los fines de katún, es decir el transcurso de veinte veces trescientos sesenta días. Más tarde algunos de ellos —y entre esos Copán— llegaron a registrar de ese modo fines de lahuntún, diez veces trescientos sesenta días, y aun de hotún, cinco veces trescientos sesenta días.

Final del katún 15 del baktún 9, día 4 Ahau 13 del mes Yax. El arte de los mayas había llegado a su madurez fecunda. Los sacerdotes de Copán celebraron dignamente la fecha haciendo erigir tres estelas, que son de las más bellas esculpidas por los antiguos artistas copanecos. Esos escultores eran maestros en su técnica, sabían hacer maravillas con sus cinceles de piedras duras, sabían labrar filigranas en la verde, suave piedra extraída de las canteras locales, esculpían delicadamente, con primor de calígrafos y precisión de matemáticos, los complicados glifos que en largas inscripciones cubren los lados y las es-

---

8 Sobre esos centros ceremoniales véase THOMPSON: "Un vistazo a las 'ciudades' mayas: su aspecto y su función", Cuadernos Americanos, año IV, núm. 2, Marzo-abril, 1945.

paldas de las estelas, sabían calar la piedra y conseguir con difícil facilidad dar una sensación de ligereza a las pesadamente adornadas figuras de los sacerdotes.

Esos tres monumentos contaban los días transcurridos desde que el mundo es mundo, desde que existe el tiempo, por cientos de miles, por más de un millón. Destinados a durar por los tunes de los tunes están repletos de sentido de permanencia. ¿Cómo veían y qué sabían del mundo quienes mandaron erigirlos? ¿No pensarían esos imponentemente dignos sacerdotes representados en toda su majestad en esas estelas que el mundo había sido siempre como era y sería lo mismo por los tunes de los tunes hasta la consumación de los baktunes? ¿No es difícil pensar en un mundo cambiante, en un mundo-río, que va a dar a la mar del morir, acabar y consumir, en un mundo-calidoscopio susceptible de ordenaciones diversas, en un mundo en perpetua transmutación, cuando se miran con duros ojos de verde piedra de Copán las sólidas construcciones que nos rodean, cuando se está retratado en la piedra inmutable, en efigie que durará por los siglos de los siglos?

Cuando se erigieron esas tres estelas la civilización maya había llegado a su máximo esplendor. Los tres katunes (aproximadamente cincuenta y nueve años) desde el 4 Ahau, 15 del baktún 9, hasta el katún 11 Ahau, 18 del mismo katún,[9] fueron la edad de oro de la sociedad teocrática maya. Pero como todo apogeo esos años fueron para los antiguos mayas también comienzo de la decadencia que sigue a la culminación, decadencia rápida la de ellos. Así se ven las cosas doce siglos a posteriori pero es dudoso que la aristocracia sacerdotal de Copán lo anticipara en aquellos días de gloria, es dudoso que pudiera entender los ominosos signos del destino, es aún más dudoso que quisiera verlos.

Esos grandes sacerdotes de las tres estelas del fin del katún 15, o el de la bella estela erigida cincuenta años más tarde, dedicada en un día 4 Ahau 18 del mes Muan,[10] esos firmes pilares de aquella sociedad estratificada con sanción divina, representados en las estelas vestidos de gran gala, coronados por enormes tiaras adornadas con máscaras de dioses y penachos de ondulantes plumas de quetzal, mirando fijo al frente, hacia el

---

9 22 de agosto de 731, después de Cristo, a 11 de octubre de 790.

10 Estela C, probablemente baktún 9 katún 17 tun 12, año 782 después de Cristo (según Morley), 18,720 días posterior a las estelas A, B y 4, antes mencionadas.

Oriente, hacia el sol de la mañana, parecen querer ignorar el ocaso; aunque están enmarcados por hileras de glifos calendáricos parecen abstraídos del tiempo, aristocráticamente indiferentes a todo lo que pudiera perturbar su serenidad. Por algo tienen, como quería nuestro Antonio Machado, los ojos de un ver lejano cavados en piedra dura, en piedra para no ver.

Entre tanto las relaciones de los centros ceremoniales del Petén —el ombligo de la cultura maya— con el mundo exterior se habían hecho difíciles, todos los datos disponibles conducen a la conclusión de que un creciente aislamiento siguió al activo comercio de tiempos anteriores. Algo había sucedido muy lejos al noroeste, puesto que las relaciones de Copán con Teotihuacán, que según hemos visto habían sido relativamente activas durante los dos siglos anteriores, habían cesado. Es posible que para esas fechas ya hubiera sido Teotihuacán incendiado y destruído y que hayan tenido algo que ver con ese incendio y destrucción los Olmeca-Xicalanca que establecieron una 'tiranía' en Cholula que duró quinientos años, terminando a fines del siglo XII. También se iniciaba la decadencia de Monte Albán, el enorme centro religioso y necrópolis del centro de Oaxaca, y de Kaminaljuyú la vecina —a Copán— metrópoli de los Altos de Guatemala. Parece ahora indudable que el final colapso de las teocracias mayas no fué un fenómeno limitado al área maya y que está ligado de algún modo —sea que obedezca a las mismas causas o resultado de una serie de lo que podemos llamar reacciones en cadena— con la general revolución que trastornó México y Centro América desde Teotihuacán hasta Copán y cuyos efectos habían completado la destrucción de las viejas sociedades y provocado el abandono de los viejos centros de irradiación cultural poco después del año novecientos de nuestra era.

Desde ochenta años antes de la dedicación de esas tres estelas hay indicios de perturbaciones en la zona occidental del mundo maya, en Yaxchilán y Piedras Negras, a orillas del Río Usumacinta. Efigies de guerreros y escenas belicosas comienzan a compartir el honor de ser representadas en los dinteles esculpidos y en las estelas con las tradicionales figuras de sacerdotes y las representaciones de pacíficas ceremonias del culto.

Se inicia ese género de representaciones en el dintel 8 de Yaxchilán, fechado en el año 652,[11] donde dos personajes rica-

[11] Fecha Cuenta Larga: 9.11.0.0.0 (Morley, "The Inscriptions of Peten", vol. II, p. 414).

mente ataviados —uno de ellos armado con la lanza corta, de poco más de dos metros de longitud, que parece haber sido el arma principal de los mayas en esa época tienen ante ellos un prisionero arrodillado. Sigue, diez años después, una figura de guerrero, armado con lanza corta y pequeño escudo rectangular, en la estela 35 de Piedras Negras.[12] En 667 [13] en dos dinteles (núms. 2 y 4) del mismo sitio se ven escenas de presentación de prisioneros —en una de ellos desnudos, ya despojados de sus adornos— a los jefes vencedores. Siguen, con pocos años de diferencia, más guerreros en dinteles de Yaxchilán y en la estela 9 de Piedras Negras.[14] Por fin, en la estela 12 de Piedras Negras, de fecha 795,[15] se representa lo que debe haber sido la gran victoria. Preside la escena en esa estela un personaje ricamente ataviado, sentado en un trono con elegante postura de maya bien educado, abajo —a los lados— dos guerreros de su guardia, más abajo los infelices cautivos, ya despojados de sus ropas y adornos, amarrados con una cuerda. Sólo a uno de ellos, colocado en un plano superior y que es probablemente el jefe vencido, se le han respetado sus joyas.

Recientemente el descubrimiento de las pinturas murales de Bonampak —en la misma región donde están Yaxchilán y Piedras Negras— ha venido a añadir dramática evidencia sobre ese desarrollo de la guerra como institución en la cuenca del Usumacinta durante el llamado por Morley Gran Período de la civilización maya. La única fecha leída en Bonampak corresponde al año 785 [16] y hay buenas razones para pensar que los muros fueron pintados hacia esa fecha. En los murales del cuarto 2 está pintada una tremenda escena de batalla, obra maestra del arte maya por su acabada expresión de confusión y violencia por medio de la composición, las actitudes y el color. Hay entre los combatientes 'caballeros tigre' con morrión de cabeza de jaguar y la piel del animal colgando a la espalda y 'caballeros muerte' llevando un cráneo por morrión. En otra escena está pintada la consabida presentación de prisioneros, humillados, desnudos y sangrantes, ante los jefes vencedores. También los

---

12 9.11.10.0.0 (?) (Morley III 78).

13 9.11.15.0.0. (?) (Morley III 88-92).

14 Yaxchilán dintel 45 fecha: 9.12.8.14.1 (?); dintel 41 fecha: 9.13.11.6.1. Piedras Negras estela 9, fecha: 9.15.5.0.0. (Morley, II 446-447, 480-481, III, 192). Guerreros armados con lanza.

15 9.18.5.0.0 día 4, Ahau 13 del mes Ceh.

16 9.17.15.0.0.

relieves policromados de los dinteles de los cuartos representan escenas de captura de prisioneros.

Algo tendrán que ver esos acontecimientos con el final desplome de las teocracias mayas, es seguro que no auguraban nada bueno. Ek Chuah, el dios de la guerra, pintado de negro, andaba suelto haciendo de las suyas a orillas del Río Usumacinta mientras los sacerdotes de Copán miraban al frente absortos, de espaldas al ocaso, al cumplirse el ciclo del katún 15 del baktún 9. Sesenta años más tarde Copán conmemoró por vez postrera otro final de katún, 18 del baktún 9. Un siglo después de esta última fecha fué dedicada la última estela de Uaxactún (katún 3 del baktún 10, 889 después de Cristo) y a fin del siglo siguiente todas las viejas metrópolis religiosas del mundo maya, como las del centro de México, habían sido abandonadas. Sic transit gloria mundi.

# EL INCA GARCILASO, HISTORIADOR APASIONADO[1]

Por *José* DURAND

VISTA la obra del Inca Garcilaso desde ciertos importantes hechos de su vida, advertiremos cómo se acentúan sus rasgos hasta adquirir inesperada hondura, cuando las grietas de su realidad humana de carne y hueso —digámoslo un poco a lo Unamuno— se abren para dejarnos vislumbrar un espíritu que quiso ser superior a su propia existencia. Fué el Inca historiador. Para él la historia es una apasionada contemplación del destino de su pueblo, del de su misma sangre india y española, del suyo individual. Hasta que llega un momento en que la historia se nos ha convertido en autobiografía. Pero todo ello, este detener el curso de su existencia personal para contemplarla, viene de su convicción, nacida al parecer de un desaliento extremo, de que ya se había cumplido en su fortuna una ley adversa, porque, como él mismo nos dice, "lo más de la vida es pasado" y "ya no hay para qué".[2] Pasión por revivir ese pasado, desengaño del mundo presente, será la condición espiritual de su edad madura.

---

1 Conferencia dictada en el Instituto Francés de la América Latina, México, el 9 de noviembre de 1949. En ella se resumen investigaciones más amplias que por algún tiempo no verán luz. Sobre la importancia del tema del desengaño como punto de partida para interpretar la obra del Inca, hemos insistido desde nuestro primer trabajo sobre el Inca, una reseña publicada en la "Revista de Historia de América", en diciembre de 1947; por esta razón, en ocasiones será necesario citar nuestros propios trabajos, cuando en ellos se tratan con mayor detenimiento asuntos que aquí sólo esbozamos. A fin de evitar llamadas al pie de página, para las afirmaciones que hacemos y no documentamos, nos remitimos a JOSÉ DE LA RIVA- AGÜERO, *Elogio del Inca Garcilaso de la Vega,* vuelto a imprimirse recientemente como prólogo a una antología del Inca, *Páginas escogidas,* París, 1938, y en la edición de los *Comentarios* de Angel Rosenblat, Buenos Aires, 1944, vol. III.

2 *Comentarios reales,* parte II, lib. V, cap. XXIII, ed. de Angel Rosenblat, vol. V, pág. 216.

Podrá la obra rebasar la vida, la rebasará en muy buena parte de los casos, al menos en los grandes casos. Siempre irá la intuición creadora más allá de la experiencia vivida. Pero aunque todo esto sea también lo que ocurre en el Inca —en quien muere la vida al alumbrar su obra— siempre será aquí la biografía cifra insustituíble para descubrir la más profunda intención de sus escritos. Porque, como veremos, todo hace pensar que el Inca se fué convirtiendo en historiador movido por la íntima necesidad de hacer un poco de luz sobre su propia vida.

GARCILASO Inca de la Vega es el nombre con que aparecerá cuando se haya dedicado a las letras; pero en el siglo, en el siglo de los no-literatos, se había venido llamando Gómez Suárez de Figueroa, desde que nació en el Cuzco, en 1539. Fué uno de los primeros mestizos de aquella tierra. Su padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas, descendía de una ilustre familia extremeña. Su madre, manceba del capitán, se llamaba Isabel Chimpu Ocllo y fué sobrina carnal del inca Huaina Cápac. Garcilaso Inca permaneció en el Cuzco hasta 1560. Allí transcurren, pues, su infancia y mocedad, entre las crueles guerras civiles que año tras año ensangrentaron las tierras del ya sojuzgado imperio incaico. Sus parientes indios lo iniciaron en las tradiciones de su raza, su padre cuidaba de que recibiese la debida instrucción; aprovechado debió ser, pues, mozo aún, le servía de amanuense a su padre, entonces corregidor. En la primitiva sociedad cuzqueña de los conquistadores, el joven inca participaba de todos los festejos y ceremonias, como aristócrata que era. Su padre el conquistador fué hombre rico y distinguido, amante de la esplendidez y del boato. Pero un día la buena estrella del futuro cronista hubo de sufrir su primera adversidad: todos los encomenderos recibieron orden conminatoria de contraer matrimonio, bajo pena de perder sus posesiones. El capitán prefirió hacerlo con mujer española y se separó de la princesa india, casándola a su vez con un español de baja condición.[3] De un momento a otro, el Inca se encontró con que había perdido su hogar, irremediablemente. Era cosa de su destino más oculto: años después sería también, de manera inexorable, un hombre sin patria.

---

[3] Cf. AURELIO MIRÓ QUESADA S., *El Inca Garcilaso*, Lima, 1947, págs. 88-90, 348-361.

Al morir Sebastián Garcilaso, dispuso que su hijo mestizo fuese a estudiar a España.[4] Y, en efecto, vemos que a los veintiún años de edad, el Inca se embarca para el Viejo Mundo. A él le tocaba ser uno de los primeros colones americanos que partieron a descubrir Europa para nuestra naciente cultura. Pero el Inca se llevaba de América los más tristes recuerdos: un país convulsionado sin cesar por luchas intestinas, a poco de terminada la guerra de conquista. Nace cuando las guerras entre almagristas y pizarristas. Muy niño aún, presenció la formidable sublevación de Gonzalo Pizarro. Luego, las de Sebastián de Castilla y Francisco Hernández Girón. Por esa misma época sobrevino la separación de sus padres, y, debido a ello, cuando llega la paz a la Nueva Castilla en la vida del Inca está la cruel amargura de no ser ya el heredero de su padre. Después, a la muerte de éste, el Inca se encuentra con que ha concluído definitivamente su vida cómoda y asegurada. Se halla necesitado, y quiere que su viaje a España le sirva para obtener mercedes del rey, en atención a los servicios militares de su padre y a la calidad de princesa real que su madre tenía. El Inca llega a España falto de recursos, pero lleno de ilusiones. Esperaba sin duda que sus ilustres parientes lo ayudasen y protegiesen. No fué así, por desgracia: sólo su tío carnal Alonso de Vargas lo acogerá debidamente y le prestará eficaz ayuda;[5] pero su tío vivía en la campiña cordobesa, muy alejado de la capital. En Madrid, en cambio, su pariente el duque de Feria es uno de los hombres más poderosos de la corte de Felipe II; ninguna noticia hay de que el duque hubiese tenido con él la menor deferencia. Y Garcilaso Inca, el aristócrata mestizo que en el Cuzco jugaba cañas en compañía de los más opulentos y linajudos conquistadores,[6] en Madrid se alojará en un pobre mesón, donde paraban artesanos y gentes de inferior calidad.[7] No le servirá allí su sangre real de inca para ser mirado como príncipe de reinos extraños, sino más bien como a bárbaro mestizo. Y el

---

4 Cf. Luis E. Valcárcel, *Garcilaso el Inca,* Lima, 1939, págs. 52 y sig.

5 Y a través de sus tíos los marqueses de Priego. De esto trato detenidamente en mi libro *La idea de la honra en el Inca Garcilaso,* próximo a publicarse.

6 Cf. L. E. Valcárcel, *ob. cit.,* pág. 16.

7 Cf. *Comentarios,* parte I, lib. VIII, cap XXIII: vol. II, pág. 209.

Inca, hombre naturalmente tímido,[8] no sabrá desenvolverse convenientemente para que se le otorguen las tan deseadas mercedes. Tras mucho batallar, tras años de espera en antesalas, obtiene un fallo adverso y se ve totalmente desengañado en sus pretensiones. Sabemos que quiso volver a Indias, pero el hecho es que permanece en España.[9] Se encuentra necesitado, falto de recursos. Un pariente lejano, el marqués de Priego, lo ayuda a alistarse en el ejército, y, años más tarde, lo vemos peleando en la guerra de las Alpujarras, con el grado de capitán. Pero sus penurias continúan y de esas guerras sale "desvalijado y adeudado", según propia confesión. Muere su tío Alonso de Vargas y lo deja por heredero.[10] Tenía entonces Garcilaso treintaiún años de edad.

Por aquel mismo tiempo, aunque lo hubiera querido, ya no le hubiera sido posible a Garcilaso retornar al Perú. El Virrey Toledo ejecutó al último inca, Túpac Amaru, que se mantenía refugiado en las montañas de Vilcabamba. Luego siguió una dura política de represión contra todos los de la sangre real incaica, inclusive los mestizos como Garcilaso, a quienes deportó fuera del reino. Quizás por esto, quizás porque la herencia en bienes raíces que le dejó su tío le hacía conveniente su permanencia en España, el hecho es que Garcilaso se quedó en Europa para no volver jamás.

En su alma de tímido, el desengaño sufrido en la corte lo conmovió profundamente, hasta el punto de cambiar todo el curso de su vida.[11] Si hubiese obtenido del rey la pensión que ambicionaba, habría podido volver al Perú, y vivir según la dignidad de su estirpe. Ahora se veía obligado a permanecer en un mundo que le era ajeno y en donde no pasaba de ser un hidalgo oscuro. Tenía, gracias a su tío, un pequeño caudal que le permitía vivir con holgura. Pero no quiso volver a la

---

[8] Sobre este rasgo de timidez, peculiar en el carácter del Inca, cf. RAÚL PORRAS BARRENECHEA, *El Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, 1946, págs. 7-8, 23-24.

[9] Cf. MIRÓ QUESADA, *ob. cit.*, 2ª ed., Madrid, 1948, cap. IV, y nuestra reseña de la primera edición de ese libro en "Revista de Historia de América", México, núm. 24, 1947, págs. 426-428.

[10] INCA GARCILASO, *Genealogía de Garci Pérez de Vargas*, ms. 18109 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fol. 11 *rº;* JOSÉ DE LA TORRE Y DEL CERRO, *El Inca Garcilaso de la Vega. Nueva documentación*, Madrid, 1935, doc. núm. 1.

[11] Para Garcilaso, este contratiempo se convierte en una verdadera obsesión, y alude a ella reiteradamente en las páginas de su obra.

Corte. Dejó la carrera de las armas y se retiró a Montilla —un pueblecito de la provincia de Córdoba—, con ánimo de dedicarse al estudio y alcanzar por las letras la honra ambicionada. Era ya un hombre desengañado del mundo. Tal debía ser por entonces la situación de su vida, que un solo fracaso bastó para que se sumergiese, de una vez por todas, en una amarga visión de la vida humana.

Es que era la época de los desengaños, así en España como en América. En la primera mitad del siglo XVI los españoles se habían sentido la nación para quien no había imposibles. Vencidos los moros, ganada la supremacía en Italia, descubierta y conquistada la América. Las letras se encontraban en pleno florecimiento. La lengua castellana era ya la lengua de la *Celestina,* de los poemas de Garcilaso, Fray Luis y San Juan de la Cruz; del *Lazarillo,* los *Nombres de Cristo* y las *Moradas.* Los espíritus se encontraban rebosantes del optimismo renacentista. Todo eran venturas para España. Pero en la segunda mitad del XVI este gran sueño de poderío tocaba ya a su fin. Las guerras de la Reforma iban de mal en peor. Las Indias daban oro, pero se llevaban los mejores soldados castellanos. El país se había desangrado por tantas y tan continuas guerras. El tema del desengaño del mundo iba a ser recogido obstinadamente en la obra literaria de los contemporáneos del Inca. Igual pesimismo dominaba en América. Los conquistadores, los que ganaron cien imperios, habían sido postergados para que nuevas autoridades recién llegadas ocupasen sus lugares y heredasen sus preeminencias. ¡Mal pudieron gozar del fruto de sus hazañas los grandes capitanes del Nuevo Mundo! Luchas intestinas, mala recompensa por sus servicios, rivalidades con los funcionarios del rey hicieron dura e ingrata su existencia. El desengaño del mundo empañaba densamente el ámbito espiritual del XVI. Este mismo eco resonará en las páginas del Inca Garcilaso. ¿Será simplemente por influjo de la época?

Suele haber en los grandes espíritus ciertos procesos de ósmosis que los hacen particularmente sensibles a las circunstancias de su ambiente. Pero en el Inca hay más: hay una oculta correspondencia entre los rasgos peculiares de su propia vida y los de la vida española o la vida americana de entonces. El desengaño del Inca era, como vamos a ver, producto de las desgracias históricas que había sufrido su patria. Todas fueron a parar derechamente al destino personal de Garcilaso. Muy explicable es que, al llegar a España, resonase en él también

el tono de amarga tristeza que invade la Península a partir del reinado de Felipe II.

No era que la vida exterior le hubiese hecho mirar con amargura la suya propia. Ni tampoco que sus desgracias personales le hiciesen mirar, sombríamente teñidos, los sucesos del mundo y de las gentes. Eran las dos cosas a un tiempo. El eterno círculo vicioso, en quien algunos filósofos emanatistas creían ver encerrada la verdad más oculta.

VIMOS ya que el Inca, desde su mocedad, era hombre sin hogar: su padre, casado legítimamente con doña Luisa Martel. Su madre, casada legítimamente con Juan del Pedroche. El Inca, sin tener lugar propio donde vivir. Dijimos también que el Inca fué además hombre sin patria. Pues bien: lo fué hasta el extremo. Para Garcilaso desapareció su Perú. El Perú que dejó ya no existía a los pocos años de llegado a España. Sabido es que el Inca se sentía íntimamente vinculado al mundo de los conquistadores, al mundo de su padre, y también al mundo del perdido imperio incaico, del imperio en que reinaban sus antepasados. Cuando Garcilaso vivía en el Cuzco, los incas caídos todavía gozaban de estima y distinciones. En las montañas de Vilcabamba los herederos del trono se mantenían aún, acompañados de una pequeña corte. Los que vivían en tierras dominadas por los españoles, merecían consideración y eran tenidos por nobles. Muchas de las princesas, al igual que la madre del Inca, se amancebaron con los más distinguidos conquistadores. Sus hijos mestizos eran los niños aristocráticos del Cuzco. Vivía aun no sólo el recuerdo del gran imperio sojuzgado, sino muchas de sus costumbres. Lo sabía el mismo Garcilaso: "Demás de habérmelo dicho los indios —escribe—, alcancé y vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones, que aun en mis tiempos, hasta los doce o trece años de mi edad, no se habían acabado del todo. Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré diciendo que las vi".[12]

[12] *Comentarios,* lib. I, cap. XIX; vol. I, pág. 48; sobre las postrimerías del Tahuantisuyo, se encontrarán datos de interés en ELLA DUNBAR TEMPLE, *Azarosa existencia de un mestizo de sangre imperial incaica,* en "*Documenta*", Lima, núm. 1, 1948, págs. 112-156.

Era imposible, por lo demás, que en tan breve plazo como es el período de la conquista fuese a extinguirse radicalmente el impulso vital de aquella gigantesca civilización. Tampoco lo habían querido los conquistadores, quienes, por regla general, fueron partidarios de una política de buen entendimiento, y ellos mismos daban el ejemplo al convivir con las indias de sangre real. Inclusive se procuró sacar a los incas de Vilcabamba, y se consiguió que Sairi Túpac, el heredero, viniese al Cuzco a coronarse como rey, aunque aceptando la supremacía del monarca español. Pero a la muerte de Sairi Túpac, su hermano Túpac Amaru, a quien correspondía la sucesión, se negó a salir de su reducto. (Esta es la época en que Garcilaso parte a España). Por entonces, Francisco de Toledo se afanaba por instituir sólidamente la organización virreinal que luego se mantuvo durante dos siglos y medio. Nada le importaba tanto al virrey Toledo como evitar el peligro de nuevas sublevaciones y quería arrancar de la memoria de los indios el recuerdo de su orgulloso pasado. Decidió someter a Túpac Amaru y lo descuartizó en la Plaza de Armas del Cuzco. Luego ordenó desterrar a todos los indios y mestizos de sangre real. No fueron muchos los que se salvaron de esta dispersión, y hasta después de escrita la primera parte de los *Comentarios,* cuando pasaba los sesenta años, Garcilaso creía que sus parientes maternos se habían extinguido por completo.[13] La situación del Inca en el Perú, y él lo sabía muy bien, había cambiado radicalmente.

TENEMOS, pues, que la extinción definitiva del imperio incaico ocurre poco después de que Garcilaso abandona el Perú. Pero por esos mismos años concluye también otra época de la historia peruana: la conquista. El soldado había sido por mucho tiempo amo y señor de la tierra. El conquistador pasó a encomendero, y sus ricas posesiones le daban la más amplia potestad económica. El conquistador se subleva contra el mismo rey, como es el caso del levantamiento de Gonzalo Pizarro en el Perú, y luego los de los Contreras en Tierra Firme y Martín Cortés en México. El conquistador había constituído una sociedad de rasgos peculiares, donde valía menos la nobleza de sangre que la fama de las hazañas o la antigüedad en la tierra.

---

[13] Cf. *Comentarios,* parte I, lib. IX, cap. XL; vol. II, págs. 295 y sigs. Para los mestizos, cf. parte II, lib. VIII, cap. XVIII; vol. V, págs. 246 y sigs.

Pero este período en que el soldado es el amo termina en un abrir y cerrar de ojos. Las encomiendas de que gozaban los conquistadores eran sólo por dos *vidas.* Muertos éstos y sus primogénitos —o sus mujeres en caso de no dejar sucesión—, perdían bienes y poder. Así ocurrió, por ejemplo, con el padre del Inca: muere en 1559, y cuando el Inca parte a España, al año siguiente, ya había fallecido su hermano, el hijo legítimo primogénito y con él se extinguió la encomienda. Casos como éste empezaban a ser frecuentes por entonces. La sociedad de guerreros cada día perdía sus poderes, y las autoridades virreinales aseguraban su dominio cada vez más. Y a los soldados que no gozaban de encomienda y que por méritos de armas pedían recompensa, los enviaban a nuevas conquistas para "desaguar la tierra", para alejarlos de los dominios ya establecidos. El virrey Hurtado de Mendoza fué aún más enérgico y deportó a España a muchos ilustres pedigüeños, que con toda justicia solicitaban mercedes por sus hazañas durante la sublevación de Gonzalo Pizarro o en la de Hernández Girón.[14]

Así, de pronto, fenecieron juntamente dos épocas, casi sin dejar rastro: la de los incas, raza materna de Garcilaso, y la de los conquistadores, que fué el mundo en que vivió durante su permanencia en el Perú. Entonces se encuentra con que, trasplantado a España, la tierra que dejó ya no existía. Había en su lugar algo nuevo, el virreinato, en donde las cosas marchaban de otro modo y no se podía vivir ya según las costumbres de los conquistadores. El Inca desde entonces ni residía en su patria, ni podía pensar siquiera en que, allende el océano, estaba la tierra de sus recuerdos, la tierra de su mocedad.

Desde entonces, el suelo desapareció bajo sus pies. En España, en un pueblecito provinciano, se dedica al estudio, en completa soledad. El tiempo se detiene para él y, cada vez más, se encuentra con que se ve obligado a vivir de recuerdos. Historiador por necesidad, acude al pasado por la sencilla razón de que ya no tiene presente.

---

[14] Entre los despedidos figuraba Gonzalo Silvestre, íntimo amigo del Inca que influye poderosamente en su obra; cf. *Comentarios,* parte II, lib. VIII, cap. VII; vol. V, pág. 201. Sobre las relaciones entre Silvestre y Garcilaso, cf. PORRAS BARRENECHEA, *Una joya bibliográfica peruana,* en "El Comercio", Lima, 15-17 de septiembre de 1948; RUBÉN VARGAS UGARTE, *Nota sobre Garcilaso,* en "Mercurio Peruano", Lima, núm. 137-138, págs. 106-108.

Se dedica con gran ahinco a perfeccionar sus estudios. Lee a los humanistas italianos y a los clásicos de la antigüedad. Lee también a los españoles, prosistas, poetas y también a los grandes humanistas de la España del XVI: Nebrija, Vives, Vitoria, Domingo de Soto, Osorio da Fonseca. Más tarde tratará personalmente en Córdoba a Bernardo de Aldrete, quizás el más eminente filólogo que hubo en Europa hacia 1600.[15] Pero si mucho le preocupa la cultura general y el buen estilo del idioma, no por eso su atención dejará de centrarse, cada vez más, en el reino de la historia. El Inca comprende que su deber es el de ofrecer una visión exacta y profunda de la vida de su pueblo. Sus trabajos anteriores serán un puro ejercicio. Un ejercicio de grandes dimensiones, como es su clásica traducción española de los *Dialoghi d'Amore,* del filósofo judeo español, radicado en Italia, León Hebreo. Más tarde dará a luz la *Florida del Inca,* historia de la desgraciada expedición de Hernando de Soto, en la cual participaron muchos soldados que también vivieron en el Perú. Y por último, sus *Comentarios reales de los incas,* obra maestra de la historiografía indiana. La primera parte se ocupa del extinto y colosal imperio incaico. La segunda, del descubrimiento, conquista y guerras civiles del Perú.

En ningún lugar como en esta segunda parte, póstuma, de los *Comentarios reales,* se expresa tan de manifiesto el desengaño del mundo de Garcilaso. Y no es cosa inconsciente. Es algo que adrede nos quiere comunicar y que motiva expresamente la estructura de su obra. Cada uno de los hechos desgraciados que ocurren en Nueva Castilla se destaca con manifiesta intención. Y así, cuando al final de su libro nos relata la ejecución de Túpac Amaru, para que de este modo, con la muerte del último soberano indígena, concluyan las páginas de su historia, dice bien claramente: "Ejecutada la sentencia en el buen príncipe, ejecutaron el destierro de sus hijos y parientes a la Ciudad de los Reyes, y el de los mestizos a diversas partes del Nuevo Mundo y Viejo, como atrás se dijo, que *lo antepusimos de su lugar por contar a lo último de nuestra obra y tra-*

[15] Cf. J. D., *La biblioteca del Inca,* en "Nueva Revista de Filología Hispánica", vol. II, 1948, núm. 3, págs. 239-264; BRUNO MIGLIORINI, GIULIO CESARE OLSCHKI Y J. D., *Sobre "La biblioteca del Inca",* en *ibid.,* vol. III, 1949, núm. 2, págs. 166-170. Acerca de su amistad con Aldrete, cf. MIRÓ QUESADA, *Un amigo del Inca Garcilaso,* en "Mar del Sur", Lima, vol. I, 1948, núm. 2, págs. 20-26; y J. D., *Dos notas sobre el Inca Garcilaso,* en "N. Rev. Filol. Hisp.", vol. III, 1949, núm. 3, págs. 278-290.

*bajo lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, por que en todo sea tragedia, como lo muestran los finales de los libros* de esta segunda parte de nuestros *Comentarios.* Sea Dios loado por todo".[16]

No puede ser más explícito. El Inca descubre la oculta trama de su obra para que no quede lugar a dudas de que su deseo es expresar el destino trágico, el *fatum* inmisericorde de su pueblo. Y sin embargo, aunque parezca mentira, la crítica no ha reparado hasta hoy en este importantísimo sentido de la obra de Garcilaso. Es que en el Inca tanto la vivacidad del relato como el gusto por lo anecdótico y pintoresco, hacen pasar inadvertidas muchas de sus ideas. Pero no nos equivoquemos: siempre que el Inca desee expresar su propio pensamiento, sus ideas serán lúgubres y desesperanzadas.

Y aunque Garcilaso ame la vida menuda y bullente de cada día, y se deleite contando graciosos sucedidos, cuando su enfoque no va al detalle pequeño, sino hacia los grandes hechos, o hacia la vida humana mirada en su totalidad, o hacia el conjunto de la época histórica que le tocó vivir, nunca dejará de escucharse en él una voz trágicamente desengañada.

DECLARA el Inca escribir los *Comentarios reales* para honrar la memoria de su madre india, y la *Historia general del Perú,* segunda parte de los *Comentarios,* para enaltecer el recuerdo de su padre el conquistador.[17] Pero es claro que la obra del Inca va mucho más allá de estas modestas intenciones nacidas del amor filial. No las elevemos, pues, a fórmula simplista. Quiere el Inca glorificar a sus dos estirpes, pero la gloria que les dará se hallará empapada en amargura. Muy lejos está de sus propósitos el cantar sucesos felices. "Se canta lo que se pierde", como decía el gran Antonio Machado. Se canta un imperio destruído hasta la extinción. Por eso, aludiendo a la sublevación de Atahuallpa contra su hermano Huáscar, legítimo heredero del trono, dice que poco antes hubo "agüeros y pronósticos que amenazaban muy aína otra rebelión mayor (la de Atahuallpa), que sería causa de la enajenación y pérdida de su

[16] *Comentarios,* parte II, lib. VIII, cap. XIX; vol. V, pág. 250; cf. J. D., *El Inca Garcilaso, platónico,* en "Las Moradas", Lima, núm. 7-8, 1949, págs. 121-129.

[17] *Comentarios,* parte II, lib. VIII, cap. XXI; vol. V, pág. 254.

imperio y de la total destrucción de su real sangre".[18] Pero no sólo quería el Inca cantar las glorias de un pueblo en desgracia; quería salvarlo, además, de las imputaciones de muchos cronistas, dañosas para el buen nombre de los soberanos cuzqueños. Por eso Garcilaso idealizará la historia de sus antepasados, no sólo movido por la fuerza poética del recuerdo, o porque las informaciones de la historia incaica que le dieron sus parientes eran demasiado parciales,[19] sino ante todo porque su obra es una natural y violenta reacción contra las informaciones y crónicas que continuamente llegaban al Consejo de Indias, con ánimo de presentar a los reyes cuzqueños como señores bárbaros y crueles.

"Se canta lo que se pierde". También fué una pérdida la ganancia del Perú. ¿Cuáles eran los motivos de la conquista? Para muchos historiadores de la época podían resumirse así: 1º la conversión de los infieles —este es el único motivo que Garcilaso parece aceptar sin vacilaciones—; 2º, el aumento de la corona de Castilla; 3º, la honra y provecho de los propios conquistadores.

Ahora bien: la queja más continua de la *Historia general* es la de que no es posible cristianizar a los indios porque en el Perú no hay paz, porque los ánimos belicosos de los conquistadores no conocen tregua y las guerras civiles se suceden sin cesar. "El demonio —escribe el Inca— procuraba con todas sus fuerzas estorbar la conversión de aquellos indios; y aunque no pudo estorbarla del todo, a lo menos la estorbó muchos años. Todas estas guerras [entre Francisco Pizarro y Almagro el viejo, entre Almagro el mozo y Francisco Pizarro, entre Vaca de Castro y Almagro el mozo; y luego las de Gonzalo Pizarro y el virrey Núñez Vela, de Gonzalo y el pacificador La Gasca, y, en fin, los levantamientos de Sebastián de Castilla y Francisco Hernández Girón. Todas estas guerras] ejercitó el demonio sucesivamente, por espacio de veinticinco años. Por estos impedimentos no se predicó el evangelio como se predicara si no las hubieran, que ni los fieles podían enseñar la fe, por los albo-

---

18 *Comentarios,* parte I, lib. IX, cap. XI; vol. II, pág. 241.

19 Estos puntos de vista, sostenidos hace años por Riva-Agüero, continúan siendo los mismos de los críticos más distinguidos de la actualidad. Frente a tal criterio Pedro Henríquez Ureña se pregunta si no sería la perdida civilización incaica más semejante a como la pinta el Inca que lo que se piensa generalmente al respecto (cf. *Las corrientes literarias en la América Hispánica,* México, 1949, trad. de Joaquín Díez-Canedo, págs. 69-71).

rotos que cada día tenían, ni los infieles recibirla, porque en todo aquel tiempo no hubo sino guerra y mortandad, a fuego y a sangre, de la cual no participaban menos los indios que los españoles".[20] Este fué el Perú que se llevó el Inca a España, prendido en la memoria.

Tampoco pudo cumplirse debidamente el segundo fin de la conquista. Cierto es que los conquistadores dieron a su rey tierras riquísimas en oro y plata, y que a costillas de las minas de Potosí pudieron mantenerse los tercios españoles. Cierto es también que el Inca se enorgullece de todo el oro y plata que el Perú regaba año tras año por Europa entera. Sin embargo, veamos de qué ha servido ese oro indiano. El mismo Inca lo dice: desde que el Perú se ganó hay más oro en el mundo. Pero la vida se ha encarecido, y los pobres siguen siendo pobres.[21]

Los conquistadores ganaron las Indias para obtener honra y provecho (tercer motivo). Cierto es; pero, a fin de cuentas, nada obtuvieron. Los conquistadores eran caballeros "dignos de imperios". Sus hazañas, comparables a las de César o Alejandro. ¿Qué honra ganaron? Casi ninguna. Sólo se concedieron títulos para unos pocos de los grandes capitanes, y ninguno de ellos —al menos en el Perú— pudo disfrutar en paz de los privilegios recibidos. El soldado de América que volvía a Castilla, después de haber consumado proezas superiores a las de los héroes medievales de la Reconquista. No era mirado como un nuevo héroe. Se le llamaba *indiano* y se mofaban de él. Poca honra recibieron. Y a los del Perú ni siquiera les fué posible gozar de sus riquezas, tan duramente ganadas. No hay conquistador que muera de muerte natural. Y cuando el Inca logra saber que hubo cuatro que sí murieron en su casa y en sus propios lechos, se sorprende y advierte enfáticamente. "No sé si se hallarán por la historia que hayan fallecido otros cuatro conquistadores a semejanza de éstos, sino que los más acabaron con muertes violentas, *como se podrá notar en el discurso de lo que se ha escrito*".[22] Especialmente desgraciadas fueron las muertes de Francisco y Gonzalo Pizarro, Diego de Almagro y

---

[20] *Comentarios,* parte II, lib. II, cap. VI; vol. III, págs. 124 y sig. Así expresa el Inca, con hondo dramatismo, algo que ya había observado Gómara, pero al desgaire. Cf. este capítulo de los *Comentarios,* íntegro, y también GÓMARA, *Historia de las Indias,* cap. CXCI.

[21] *Comentarios,* parte II, lib. I, caps. VI y VIII; vol. III, págs. 30-35; cf. también lib. VIII, cap. XXIV; vol. II, pág. 213.

[22] *Comentarios,* parte II, lib. VIII, cap. XII; vol. V, pág. 217.

demás grandes soldados. "Cómo paga el mundo": he ahí la frase en que se resuelve cristianamente ese oscuro sentimiento pagano, estoico, del hado adverso, que el Inca sentía en toda su dramática profundidad.

"Se canta lo que se pierde". Toda la obra de Garcilaso irá enderezada a salvar del olvido ese imperio muerto y mal recordado, esos heroicos conquistadores que no pudieron gozar del fruto de su esfuerzo. Este es el mundo que Garcilaso deja en el Perú y ya no querrá saber más de otra cosa. Se encierra en una aldeíta cordobesa, solo con sus recuerdos. Lo que hay ahora en su patria es distinto. Serán tiempos de bonanza, pero le son ajenos y no le interesan. Por eso afirmará categóricamente que aun cuando después de su partida a Europa hayan venido años de paz y prosperidad, él no se ocupará de ellos. "Mi intención —subraya— no es sino escribir los sucesos de aquellos tiempos, y dejarlos presentes para los que quisieren tomar el trabajo de escribirlos".[23]

¡Qué extraordinaria lucidez! Admira ver con qué certeza ha intuído el Inca el vuelco absoluto que ha dado la historia en su país. ¡Y qué grandeza de espíritu, qué hondura humana la de este hombre que es capaz de sentirse el hombre sin patria! Sobre esta segura intuición, en la que el afecto puede más que todo raciocinio, el Inca edificará su obra. Impulsado por ella, quizás ciegamente en algunos momentos, se ve llevado a escribir la historia de su pueblo porque así hará la historia de su propia vida. Historia es, para el Inca, autobiografía. Terminará su obra con hechos contemporáneos a su viaje a España. Y es curioso advertir que la crítica considera unánimemente que lo menos valioso de sus escritos, tanto desde el punto de vista histórico como desde el literario, son los primeros capítulos de la *Historia general del Perú*. ¡Rara coincidencia! Son precisamente aquellos en que narra sucesos ocurridos antes de su nacimiento, en los que su padre, recién llegado, tuvo poquísima participación. Lo que no atañe a su propia vida, poco relieve tendrá en su obra.[24]

Autobiografía menuda, confidencial, la hay también frecuentísimamente en sus escritos, sazonados por continuos recuer-

---

[23] *Comentarios,* parte II, lib. VIII, cap. I; vol. V, pág. 185.

[24] Cf. *La biblioteca del Inca,* pág. 240; para la *Florida,* cf. *ibid.,* nota 7.

dos personales, muchos de ellos de encantador dejo lírico, otros llenos de gracia y vivacidad.[25]

Se ha discutido muchísimo el valor de cada uno de los aspectos de la historia de Garcilaso. Quizás haya inexactitud en algunos de los datos que ofrece, o falta de imparcial objetividad en ciertos momentos de su relato. Pero hay dos cosas, por cierto de las que más se relacionan con su propia vida, en las que el Inca es sencillamente inobjetable: en su visión del ambiente, del clima espiritual de los sucesos que narra, y en su vigoroso sentimiento de todo lo que significó el tránsito cruel entre dos épocas. En esto, sin lugar a dudas, no hay quien pueda compararse. Ser capaz de percibir hechos de tamaña magnitud, ser testigo, único testigo, de sucesos de tan colosal importancia humana, supone algo más que un cronista. Suponen a un verdadero genio de la historia, como lo fué el Inca Garcilaso de la Vega.

Su vida es una encrucijada histórica. Su destino, una extraña expiación de las desgracias de su patria. Y este mismo hombre fué el primer americano que dió a las prensas un libro, el primero en producir una obra de significación universal. ¿Cómo fué este hombre, en quien fecunda, y no por azar, el fruto primigenio de la cultura americana? El primero, también, en padecer la lucha entre dos herencias, la india y la española. Hasta que acaba por ser un desamparado. Será indio para lo indio, español para lo español. También podrá ser español para lo indio o indio para lo hispánico. No es ni lo uno ni lo otro, ni es tampoco que su manifiesta complejidad espiritual sea una especie de doble personalidad enfermiza. Garcilaso podrá serlo todo, indio, español o lo que sea, porque es el hombre que ha perdido su patria. Ya no tiene puntos de vista comunes con otros hombres. Vive en soledad y todo lo ve desde la estrella lejana de su propia soledad. Vive en soledad física y también en soledad temporal. Para él, el tiempo se detiene en su remanso cordobés. Allí vive de sus recuerdos y permanece ajeno a las preocupaciones del gran mundillo literario. El Inca, gran estilista, gran prosador castizo, el mayor que haya tenido América según Menéndez Pelayo, jamás mencionará en sus escritos a los grandes ingenios de su tiempo: a Góngora, a Lope,

[25] Porras subraya el carácter "confidencial" de muchas páginas del Inca; cf. *El Inca Garcilaso de la Vega*, págs. 17, 23 y 32.

a Cervantes. Cervantes utiliza al Inca como una de las fuentes de su *Persiles* y cita a León Hebreo según la traducción del Inca. Góngora vive a pocas calles de Garcilaso, en la ciudad de Córdoba. Tienen amigos comunes como Francisco del Corral, Bernardo de Aldrete, Francisco de Castro. Pero el Inca nunca menciona a Góngora. Y a Lope, al *Monstruo de la Naturaleza,* ¿cómo no lo iba a conocer? En el catálogo de los libros que Garcilaso dejó al morir, tampoco hallamos escrito alguno de estos geniales españoles, ni de ninguno de los célebres autores literarios de aquellos años. Todos los libros de ficción que entonces posee son los que leyó en su juventud. Según pasan los años se hace cada vez más austero. Le preocupan las lecturas morales o de devoción, y las lecturas históricas. Su interés ya no está en las modas literarias de su época, porque, como dijimos, el tiempo se ha detenido en su soledad.[26]

Angel Rosenblat considera que "la lengua del Inca Garcilaso representa la lengua culta de *mediados* del siglo XVI".[27] Pues bien: esta obra se escribió en los últimos años del XVI y los primeros del XVII.

Así, detenido el tiempo, viviendo de revivir el pasado, engendra el Inca sus *Comentarios* y su *Florida.* Serán obras maestras de la historiografía indiana, dignas de figurar junto a las de los grandes historiadores de la época. Y el nombre de Garcilaso Inca sólo se compara en América con el de Juan Ruiz de Alarcón, el dramaturgo mexicano, y con el de la *décima musa,* Sor Juana. El Inca, clásico de América, lo es no sólo por su calidad formal, sus problemas, su situación histórica desde un punto de vista cultural, son absolutamente semejantes a los de muchos ilustres americanos de nuestros días. Atendamos a estas palabras: aquel hombre insigne padeció la tragedia, propia de nuestros escritores, de tener gustos europeos y seguir siendo americano de sentimiento. Por ello sufre al no hallar en su propia patria la tradición literaria, la elevada cultura que su espíritu reclama. Extranjero en Europa, también lo es en su tierra. Soledad del escritor que en América se tenía a sí mismo por un extranjero y que era en el Viejo Mundo un desconocido.

Así escriben Ventura García Calderón y Gonzalo Zaldum-

---

26 Cf. *La biblioteca del Inca,* págs. 240-241. *Cf.* también HENRÍQUEZ UREÑA, *ob. cit.,* pág. 67.
27 Cf. su edición de los *Comentarios,* vol. II, pág. 306.

bide de otro gran americano de tres siglos después, Rubén Darío.[28]

Como lo fué el Inca en último grado, seguimos siendo los hombres sin patria, sin patria cultural, viviendo con la mirada vuelta hacia el recuerdo —¡qué rasgo tan de la América hispano-indígena este de la nostalgia!—. Pero al evocar y escudriñar el pasado busca el hombre su porvenir. Y si hoy, después de unos centenares de años, hemos resuelto confiar en el futuro, será también como lo hizo el Inca, cuando, allá por el año de 1612, por encima de toda amargura y desaliento, al ver terminada su obra pensaba que América no tardaría en dar espléndidos frutos literarios, puesto que tan pronto se habían logrado obras como esa. Y entonces, salvada su vida por su obra, ganada gracias a ella una nueva fe en el destino humano, explota en un arranque de entusiasmo, y en un tono altisonante, desusado en él, dirige el prólogo de su *Historia general del Perú* "A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano: salud y felicidad".

Nacimos bajo la advocación de un desengaño y, aun cuando muy a la manera del Inca, hoy como ayer nos sea difícil vivir el instante presente, como el Inca también, por encima de nuestro nostálgico pesimismo, continuamos con nuestras esperanzas muy firmemente puestas en el porvenir. Hacer y esperar, contra todas las adversidades de la realidad presente. Es lo que hizo el Inca Garcilaso y eso es lo que importa.

---

28 Cf. Ventura García Calderón, *Semblanzas de América,* Madrid, s. a., pág. 49.

# AMERICA EN LA PASION DE HUMBOLDT

## "HACIA LA AMERICA SEPTENTRIONAL Y LA CELEBRIDAD"

Por *Estuardo* NUÑEZ

"El día de Navidad de 1802, se alejaban Humboldt y Bonpland del Callao a bordo de la "Castor", con rumbo a Guayaquil, en donde esperaron pacientemente la conexión de barcos para seguir a la costa sud-occidental de México. Fué muy fructífera esta espera de un mes, pues a más del reconocimiento de la ría extensa y de observar la erupción del Cotopaxi, tuvieron "la satisfacción de herborizar en compañía de Juan Tafalla, continuador de Ruiz y Pavón y profesor de botánica en Lima". En la fragata "Atlante" surcan el Pacífico en una travesía de muchos días. En abril, desembarcaban en Acapulco, dirigiéndose a la capital, desde donde emprendieron durante un año entero el recorrido por las diversas provincias mexicanas. La demora en llegar no significó variación de sus planes y por algo México fué siempre su meta de itinerario. Sólo después de cuatro años de recorrer otros parajes de América, pudo Humboldt tener la satisfacción de detenerse en esas tierras calientes y templadas de la Nueva España. Pero tan interesante experiencia constituyó la meta lograda como el recorrido para alcanzarla. El Humboldt que llega a México era ya el sabio experimentado; era un hombre distinto de aquel iluso viajero que perseguía el rastro de Baudin. El perfil definitivo de la sabiduría lo ha adquirido en la travesía de los Andes, con la revelación del insondable misterio cósmico y el descubrimiento de la fuerza telúrica que actúa indisolublemente sobre el hombre. Antes que su entusiasmo, en México se vuelca su experiencia. Tal vez, hubiera sido otra su actitud y su obra mexicana sin la permanencia en la América meridional. Pero tanto como antes, le preocupa no sólo la naturaleza sino también el hombre. Cola-

bora con Andrés del Río, condiscípulo suyo en Freiberg, en el descubrimiento del vanadio y avanza trabajos para el trazado del mapa científico del reino. Le interesa y admira la Academia de arte y otras expresiones de avanzada cultura y versación científica que allí le son reveladas. Anota profusos datos para su próximo *Ensayo político.* Sus consideraciones sobre la situación social de Nueva España tendrán más tarde resonancia efectiva: el criollo, producto de la mezcla, es superior al peninsular, acaso porque actúa sobre él, con más fuerza que en ninguna otra parte, el factor telúrico.

México no dejó de estar presente en sus sueños posteriores. Veinte años después, le obsesionaba un proyecto magno que comunica a su hermano Guillermo, desde Italia. "Tengo el gran proyecto, decía, de organizar un importante establecimiento central de ciencias en México. . . Tengo la idea fija de terminar mis días de un modo agradable y útil para la ciencia en una parte del mundo donde soy extremadamente querido y donde todo me hace esperar una honrosa existencia. Será una manera de no morir sin gloria, de reunir cerca de mí muchas personas instruídas y de disfrutar de su independencia de opiniones y de sentimientos que es necesaria a mi felicidad. . . Este proyecto de un establecimiento en México para explorar por su intermedio los 19 ó 20 países que aun no he visto, no excluye una gira a las Filipinas y a la Bengala. Se reunirá en Francia 4 ó 5 millones para reorganizar el trabajo de las minas en México. No tendré ninguna responsabilidad en este gran asunto de plata, pero él me será útil porque los hombres más distinguidos de la ciencia que deseen como yo dejar Europa, serán empleados por aquellos que utilicen esos fondos y seguirán mis consejos cada vez que yo los quiera dar. . . Tú reirás de ver que me ocupo ardientemente de este proyecto americano, pero cuando no se tiene familia ni hijos, se debe pensar en embellecer la ancianidad. . ."[1]

Pocas páginas de Humboldt muestran la ternura y la íntima nostalgia americana y el pensamiento imaginativo que la carta antecedente luce. El sueño del sabio era transcurrir sus postreros días en ese México acogedor de otro tiempo. Allí fundar una Weimar sin corte pero con millones, allí hacer confluir a los sabios del mundo, desde allí hacer irradiar la cultura y la ciencia a toda la América, y allí laborar por la riqueza de esos

[1] HAMY, *Lettres. . .*, obra citada.

pueblos nuevos y por la elevación espiritual y material de esas naciones recién emancipadas.

*Los intensos días norteamericanos*

En Veracruz lo detiene aun el temido vómito negro. Antes lo habían atacado ya el reumatismo y el tifus en los llanos venezolanos; más tarde, las viruelas en Cartagena. Pero la reciedumbre de su constitución física y el espíritu indesmayable superaban victoriosamente las enfermedades. Su objetivo es ahora los Estados Unidos, pero por la ruta de Cuba. Han quedado en suspenso muchas observaciones sobre la gran Antilla y el compromiso de darles término se cumple en dos meses. Durante marzo y abril de 1804, permanece Humboldt en Cuba prosiguiendo investigaciones y ordenando sus valiosas colecciones que allí había dejado depositadas, y recogiendo materiales para su futuro *Ensayo político sobre la isla de Cuba.* Después de 32 días de navegación, en que afronta tempestades y huracanes, arriba a Filadelfia, a fines de mayo.

Aquellos fueron días venturosos, y se prolongaron hasta julio. En Washington lo recibió con honores extraordinarios Thomas Jefferson, a la sazón desde 1801, Presidente de la Unión. Fué su huésped personal durante varias semanas en Monticello, como lo había sido en Lima de Hipólito Unánue. Podría señalarse entre Unánue y Jefferson peculiares coincidencias de carácter, aficiones y sentimientos políticos. Entregados desde la juventud a la investigación, habían producido obras de cierta similitud como *Notes on State of Virginia* y *Observaciones sobre el clima de Lima,* coincidentes asimismo en su amplitud humanista. Más tarde se entregan los dos a la causa de la emancipación y a la práctica del ideal democrático como primeras figuras políticas de sus respectivos pueblos.

Jefferson le pidió a Humboldt que dejara copias de mapas y otros trabajos sobre América en la Secretaría de Estado. La política exterior de Jefferson se inspiró en sus consejos y experiencias. Aquellos "dos meses deliciosos en Filadelfia, Baltimore, y sobre todo en Washington, donde Jefferson y los primeros magistrados de la República nos han tratado con la bondad más señalada", dejaron honda huella en su espíritu.

Sus impresiones de los Estados Unidos se encuentran dispersas en obras como *Cuadros de la naturaleza* y *Cosmos.* Los

norteamericanos Stoddard y Bancroft le han dedicado estudios biográficos esenciales. El notorio interés de Goethe hacia los problemas de América, como la altitud de sus montañas, la posibilidad de abrir un canal a través de Panamá, el aprovechamiento del nuevo fertilizante constituído por el guano de las islas y el futuro cultural e histórico del Continente, así como por el desenvolvimiento de los Estados Unidos, tiene su origen evidente en las impresiones, correspondencia y apuntaciones de Humboldt.

"Goethe, en un epigrama dirigido a los Estados Unidos, asignaba a América —dice Gerbi— como caracteres típicos la juventud geológica y la brevedad de la historia. América es el continente joven porque no tiene "basaltos" ni "ruinas de castillos". A sus futuros poetas, Goethe les auguraba que se mantuvieran libres del mal gusto romántico, de las historias de caballerías, de bandidos y de espectros:

América, tú tienes más suerte que nuestro continente el viejo, —no tienes castillos ruinosos,— ni rastros de basaltos. . .

El concepto del epigrama, como aquella su Europa, —prosigue Gerbi— cubierta de rocas negras y de ruinas feudales, subsistía en la mente del poeta. El *homunculus,* creado en esos mismos años (1826-1830), el hombre nuevo y artificial, habla al nórdico Mefistófeles como la América del epigrama podría contestar al Viejo Continente:

Tú que vienes del Norte
que te hiciste joven en la edad de las Nieblas
en medio de la desolación de la Caballería y de la Frailería
¡Cómo podría tu visión ser libre!
Tú conoces solamente espectros románticos;

y lleva a Fausto y al Diablo al clásico aquelarre de los campos de Farsalia. La América y la Hélade son igualmente la antítesis de la vieja Europa con regusto medieval".[2]

Humboldt, fué por muchos años, para Goethe y para Europa entera, el depositario del secreto de América. Seguía de cerca los acontecimientos americanos manteniendo correspondencia constante con Thomas Jefferson y con Simón Bolívar, con Andrés del Río, con Rocafuerte, con George Bancroft, el gran historiador de los Estados Unidos. Goethe agotaba su pa-

[2] Antonello Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo,* Lima, Banco de Crédito del Perú, 3ª ed., 1946, pág. 195.

ciencia —la de Humboldt— inquiriendo datos o solicitando continuamente explicaciones acerca de cosas y de problemas del Nuevo Mundo. Era el consejero obligado y el americanista por excelencia.

A comienzos de julio (el 9), Humboldt, urgido por una larga ausencia de Europa, requerido por sus compromisos científicos, solicitado por sus amigos europeos, que en varias ocasiones lo han supuesto desaparecido para siempre, emprende el regreso. Con melancolía, sus ojos tuvieron la última visión de América en la extensa bahía de Delaware, cálida aun la despedida afectuosa de sus amigos de Washington y de Baltimore. Ahora el océano se abría inmenso de nuevo por muchos días y el viento hinchaba las velas de la fragata. Hubo calma sobre el Atlántico. Burdeos pudo recibirlo jubilosa el 3 de agosto de 1804.

### *El sabio y el héroe*

EN París se encuentran desde fines de 1804, el sabio y el héroe. El joven Bolívar agostaba su mocedad de 20 años. Su tumultuosa vida nocturna, donde resplandecía su clara mentalidad propicia a la anécdota y a la agudeza, le brindaba credencial en los círculos bohemios. Y así, rodando de tertulia en tertulia, de velada en velada, Bolívar llega una noche a una casa —faubourg St. Germain, rue des Petits Augustins— donde se reúnen los talentos científicos más preclaros de la época: Cuvier, Vauquelin, Laplace, Gay-Lussac, Oltmann, Lamarck, Milne Edwards, Geoffroy Saint-Hilaire, y más tarde, Lavoisier, Lagrange y Arago. Es la casa de Alejandro de Humboldt, llegado hace poco tiempo de América, cuyas magníficas y bellas colecciones de historia natural del Nuevo Mundo todos llegan a admirar. En 1798, cuando Humboldt proyectaba su viaje con el naturalista Bonpland, nadie sospechó que obtuviera resultados tan sugestivos y magníficos. Ahora su fama se afianzaba, aun cuando todavía no estaban escritas sus observaciones y memorias. La admiración crece progresivamente cuando en un espacio de tiempo que va de 1808 a 1825, fueron apareciendo los sucesivos tomos de su monumental *Voyage aux regions équinoxiales du Nouveau Continent.* Entonces ya se le podrá rendir Berthollet, antes impenitente adversario: "Este hombre es toda una academia".

Humboldt se halla en el momento de la madurez, en pleno florecimiento espiritual; Bolívar está trasponiendo apenas los años de aprendizaje y, en él, las inquietudes no se vuelcan todavía en acción. Largas conversaciones sobre esas tierras todavía desconocidas y ya menos ignoradas de la América, ocupan sus entrevistas. Humboldt se duele de ese porvenir magnífico que frustran las miserias, las restricciones y las desatendencias de la autoridad española. Alaba esa naturaleza virgen y espléndida que él ha desflorado para la ciencia. Subraya un extraño espíritu de insumición y amor por la tierra, advertido en los criollos cultos. Determina las posibilidades de la rebelión de los colonos que lleve a América por rumbos nuevos, de acuerdo con sus grandes recursos. Una noche —más entrado en la intimidad— Humboldt se dirige a ese adolescente que lo admira y lo escucha complacido: "¡Qué radiante destino —dice el sabio— el del Nuevo Mundo si esos pueblos pudieran libertarse del yugo y qué sublime empresa la de realizarlo! Pero, ¿quién será el hombre que pueda acometer tan magno propósito?". Teníalo delante y no lo adivinaba. Bolívar, hubiera podido responderle: "Ego sum. . .", mas él mismo tampoco lo sabía, dice un historiador.[3]

La amistad entre el sabio y el héroe se ha vuelto estrecha. Goethe ha escrito a Humboldt varias veces acerca de la experiencia inolvidable y trascendental del viaje a Italia. Desde allí también su hermano Guillermo, ahora embajador de Prusia ante el Vaticano, le exige una visita. ¡Hace tantos años que no se han visto y tanto tienen que comunicarse! Humboldt no vacila y emprende el viaje a fines de junio de 1805. Le acompañan el noble físico Gay-Lussac y el joven inquieto, culto y atrevido de sus tertulias: Simón Bolívar. En Italia los espera el sabio amigo Leopoldo von Buch. El pretexto inmediato es la observación científica de la erupción del Vesubio. Los viajeros se detienen brevemente en las viejas ciudades de Italia; el paisaje y los monumentos artísticos les hace delirar de entusiasmo. Luego, Roma y el abrazo fraternal interminable con Guillermo.

---

[3] JULES MANCINI, *Bolivar et l'Emancipation des colonies espagnoles*, Paris, 1912, págs. 144-145; FELIPE LARRAZÁBAL, *Vida y correspondencia del general Simón Bolívar*, New York, 1885, p. 13.

Con las afirmaciones de estos dos historiadores coincide el texto de la carta de Rocafuerte, descubierta por el erudito historiador Dr. Karl Pankhorst en los archivos de la Biblioteca Nacional de Berlín. Ver "Mercurio Peruano", núms. 144-45, enero a agosto de 1931, Lima, art. "Simón Bolívar y Alejandro de Humboldt".

Luego el sur y Sicilia. Las faldas del Vesubio tiemblan. El volcán saluda con fuego, humo y lava. Los expedicionarios corresponden con denuedo y arrojo. Emprenden la ascensión soñada el 15 de julio. El acariciado proyecto se hace realidad. Pero a Bolívar lo reclama su maestro don Simón Rodríguez que lo espera en Roma. Se despide de Humboldt, que todavía permanece al pie del volcán, haciendo cálculos y observaciones. Bolívar acude al querido preceptor y con él continúa su visita a la Ciudad Eterna. Un día ascienden el Monte Sacro y Bolívar, ante Rodríguez, enuncia el juramento inmortal: "¡No daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español!". Ahora Bolívar ya lo sabía, ya lo veía claro y habría podido responder a Humboldt su interrogante de meses antes. "Soy yo, el elegido".

### *La madurez y el tramonto*

HUMBOLDT es retenido por varios meses en Italia. A fines del año 1805 toma la ruta de Berlín, en donde le espera una calurosa recepción en los círculos científicos. En la Real Academia de Ciencias sostiene una serie de disertaciones que constituyen el núcleo de su libro *Cuadros de la naturaleza,* editado por primera vez en dicha ciudad en 1808, y posteriormente refundido y ampliado en sucesivas ediciones. Al mismo tiempo que aparecía traducida al alemán, ese mismo año en Weimar, casi toda la colección del *Mercurio Peruano,* por directa gestión de su amigo Goethe, ante el público oyente de Berlín se revelaban, en medio de apuntaciones geográficas y naturalistas, dichas con palabra amena y sugestiva, sus impresiones acerca de las ruinas del antiguo Perú, el perro "calo" y el perro "inga" de estos parajes, las variedades de llamas, los cultivos de la quina, las particularidades de las alturas andinas y de la selva peruana del Marañón, las peculiaridades del clima de la costa y de las aguas e islas del Pacífico, las costumbres indígenas, los yacimientos de minerales y las especies botánicas y otras riquezas naturales. La noción geográfica y científica del Perú y de América constituyó desde ese momento una realidad tangible no sólo para los iniciados en la investigación sino también para los grandes públicos de París y de Berlín.

En Berlín sólo podía pretender Humboldt una labor de difusión de conocimientos nuevos y de aspectos sugerentes. La tarea propiamente investigatoria y de exactitud científica requería un centro más desarrollado y con mayores posibilidades y conexiones. París era el ámbito insustituíble para sus trabajos y para la coordinación de los elementos requeridos. Por eso, Humboldt vuelve a París en la primera oportunidad, a fin de proseguir sus pesquisas científicas, la ordenación y contemplación de sus datos, la clasificación y explicación del material traído de América, el desarrollo de sus teorías y la orientación de sus colaboradores.

A partir de esa época, reside en París, casi ininterrumpidamente, por un lapso de 20 años, entregado a intensa actividad productora, vigilando sus ediciones, perfeccionando sus datos, dando aplicación a sus observaciones, puliendo sus escritos y coronando su obra definitiva. Aquellos los califica sus "años más felices". La atmósfera cultural de la capital francesa, decaída tiempo después, la acogida franca y desinteresada, la generosidad con que se le ayuda en todas partes, las facilidades acordadas por las autoridades y tal vez, su situación sentimental y un romance con escenario en los altos círculos sociales, que revela algún biógrafo indiscreto, lo hacían dichoso y satisfecho. Impulsa desde París toda suerte de investigaciones sobre América y fomenta viajes de investigación y expediciones científicas, entre ellas, la de Boussingault y el joven sabio peruano Mariano Eduardo de Rivero, a Nueva Granada, por iniciativa de Bolívar (1822). Humboldt escribe a Bolívar en tal ocasión una carta significativa por su amor a la América, por su generoso espíritu de protección y aliento a los jóvenes investigadores, por su interés creciente en el futuro del Nuevo Mundo. Se trata —dice— de "dos jóvenes sabios cuya suerte y éxito me interesan mucho. . . pertenecientes ambos al reducido número de personas privilegiadas, cuyos talentos y sólida instrucción llaman la atención pública, a la edad en que otros no se han ocupado todavía sino en el desarrollo lento de sus facultades". Y termina así la memorable carta: "Fundador de la Libertad y de la independencia de vuestra bella patria, vais a aumentar vuestra gloria haciendo florecer las artes de la paz. Inmensos recursos van a ofrecerse por todas partes a la actividad nacional. Esta paz que vuestros ejércitos han conquistado, no puede desaparecer, pues no tenéis enemigos exteriores y sí bellas instituciones sociales, y sabia legislación que preservará la Repú-

blica de la mayor de las calamidades, las disensiones políticas. Reitero mis votos por la grandeza de los pueblos de América, por el afianzamiento de una sabia libertad y por la felicidad de aquel que ha mostrado noble moderación en medio del prestigio de los sucesos".[4]

Sólo en 1829 se decidió a dejar Lutecia para emprender una exploración científica a la Rusia asiática, hasta los límites de la Mongolia y el Mar Caspio, que a pesar de toda su importancia, carece del tono, sentido y trascendencia espiritual que perfiló el viaje por América. En 1827 se había ausentado transitoriamente para sustentar en la Universidad de Berlín, fundada por su hermano Guillermo en 1810, y en la Academia de Canto, una serie de lecturas célebres sobre la descripción física del mundo. Eran el germen de su próxima obra *Cosmos.* Los resultados de su viaje al Asia, que propició el emperador de Rusia, Nicolás I, aparecieron en 1843. A partir de esa fecha, se consagra a escribir su obra-síntesis, en que había de fundir los datos de todas las ciencias en una concepción única y total de la naturaleza y el hombre, componentes del *cosmos.* Los cuatro tomos de esta obra aparecieron escalonadamente de 1843 a 1858. Desde el regreso de su viaje a Rusia, ya había establecido su residencia en Berlín. Allí produce las últimas floraciones de su genio, interrumpiendo sólo su labor para cumplir encargos diplomáticos o políticos en Francia, en Inglaterra, en Dinamarca, como amigo de confianza de Federico Guillermo IV.

Allí, en su castillo de Tegel, donde había transcurrido su niñez gozosa, ve morir a todos sus allegados y asiste, melancólico, "a la inhumación de su estirpe". Ya habían desaparecido Guillermo, su hermano, y Goethe. El 6 de mayo de 1859 trasponía el límite de la inmortalidad.

### *Humanismo, universalidad*

Su visión humanista de la vida se ha integrado y robustecido en América, sobre las llanuras del Orinoco, en sus largas caminatas sobre los Andes, en ese Perú legendario de playas áridas y montañas infranqueables pobladas de monumentos antiquísimos. Aquí en América, donde comprueba que la influencia de la naturaleza sobre el hombre es mayor que en Europa. Así

---

[4] Hamy, cartas citadas.

se ha generado su cualidad esencial, a saber, su asombrosa capacidad de síntesis y condensación, al mismo tiempo consciente e intuitiva, de todas las materias científicas y culturales: su humanismo integral, su universalidad. ¡Qué exacta verdad dice Alfonso Reyes cuando declara a Humboldt un hombre del Renacimiento! Lograba interpretar la naturaleza desde dos ángulos: primero, en la pura objetividad del fenómeno natural; luego, en su reflejo sobre la vida interior del hombre, sobre el círculo de sus ideas y sentimientos. Su ideal queda claramente formulado en estas palabras: "reunir lo históricamente interesante, lo prácticamente valioso con el pensamiento puro, en una totalidad plena y cálida de vida". Es la misma totalidad a que aludía Goethe:

No puedo dividir la vida
ni separar lo interior de lo externo;
a todos debo ofrendar mi totalidad
a fin de lograr convivir con vosotros
y conmigo mismo.

Para realizar su ideal completamente, debe sin embargo esperar los últimos años de su vida. La tarea preparatoria es larga y penosa, a partir de su viaje vital y alentador. No ha estado su vida exenta de tropiezos o contrariedades. "Las vicisitudes de mi vida y mi pasión por instruirme en materias muy variadas —dice en la introducción a *Cosmos*— me llevaron durante muchos años, y casi exclusivamente al parecer, a ocuparme en el estudio de ciencias especiales como la botánica, la geología, la química, la astronomía y el magnetismo terrestre; pero estos estudios, hechos como por vía de preparación para emprender con fruto largos viajes, tenían sin embargo, más elevados fines, porque mi deseo era comprender el mundo de los fenómenos y de las fuerzas físicas en su conexión y mutua influencia".

Las palabras últimas las podría suscribir Goethe que había dicho:

¿Quieres penetrar en lo infinito?
Avanza sólo por lo finito en todas direcciones.

Igual vida la del poeta y la del viajero dirigida por el mismo destino final: el uno en busca de la naturaleza sobre territorios inexplorados, el otro en procura de la misma natura-

leza en el corazón del hombre. Los dos en la búsqueda de esa conexión existente pero esquiva entre el fenómeno espiritual en toda su integridad y el fenómeno natural de sus múltiples variantes. De las ciencias a la cutura el uno; de la cultura a la ciencia el otro. Si para Goethe era la solución del enigma conjugar el paisaje maravilloso de Suiza al par que la constitución geológica de sus montañas, el panorama deslumbrante de Italia y la contemplación de sus monumentos, la visión del Rhin y la placidez cortesana de Weimar; para Humboldt el misterio se resuelve en la contemplación y mesura del pico de Tenerife, el desembarco emocionado en tierra firme, su ascensión victoriosa al Chimborazo, su primera mirada al Océano Pacífico y la serenidad científica y sentimental de París, su Weimar, que abarca 20 años de su vida. Para Goethe, un arquetipo humano es Napoleón; para Humboldt, desafecto a la ponderación de hombres, pudo serlo empero Simón Bolívar.

El mismo afán por sorprender la vida en su totalidad, adentrándose en sus secretos íntimos. La misma inquietud que hace exclamar al Goethe de la ancianidad: "Nada humano me es ajeno".

Su aproximación a Goethe lo aleja curiosamente de Federico Schiller. Después de conocer al joven Humboldt que llegaba entusiasta y pleno de inquietudes a Jena, Schiller aventuraba la opinión de que no habría de crear nada grande para la ciencia: "Es un hombre de comprensión muy limitada, carece de fuerza imaginativa, y la naturaleza debe ser mirada y sentida en cada una de sus manifestaciones, como en sus más altas leyes". Pudieron ser razonables estas palabras pero el hombre estaba equivocado. Schiller, temperamento contrapuesto, no alcanzaba a comprender todavía a quien puso luego en acción el ideal de Goethe. Humboldt partía de la fijeza científica a la sensación artística de la naturaleza. Schiller iba del dominio del arte a la filosofía. En Humboldt dado a la objetividad, se realiza la síntesis que edifica; en Schiller, proclive al subjetivismo, y a la meditación, es tangible el análisis que descompone. La opinión del segundo es prematura ya que Humboldt no había descubierto aún su sino en América. La visión de una naturaleza insospechada, desconocida y virgen, despertó en Humboldt un nativo sentimiento estético. Hay páginas de su *Relación* y pasajes en sus *Cuadros de la Naturaleza* que no hubiera desdeñado suscribir el autor de *Los bandidos* y *Educación estética del hombre*. Con posterioridad, el fenómeno esté-

tico le merece a Humboldt serios estudios en los años de la ancianidad —en la segunda parte de su extraordinria obra *Cosmos*— cuando lo alentaba la voluntad universalista y goethiana de integrar la significación de los fenómenos cultural y natural. En esa obra se encuentra además, una frase significativa: "¿Quién como Goethe, ha invitado con más elocuencia a sus conciudadanos a reolver el sagrado enigma del Universo, a renovar la alianza que en la infancia de la Humanidad reunía para una obra común a la Filosofía, la Física y la Poesía?[5]

En Humboldt como en pocos autores, alternan el concepto intelectual de lo estético y la realización artística, espontánea, aunque sin pretensión poética, de sus escritos. En pocos creadores nos es dado encontrar la severidad y precisión de los juicios y las observaciones científicas expresadas en forma tan amena, pintoresca y sentida. Ante sus escritos caben dos actitudes rara vez armonizadas en un solo autor, la del investigador que anota sus datos y sus inducciones en casi todas las materias del conocimiento humano, y la del lector desprovisto de inquietud científica que se recrea ante una prodigiosa relación de aventuras y una incitante descripción de paisajes y de sugerentes fenómenos de la naturaleza y del hombre.

### *Goethe en espíritu*

EN Humboldt se conjugan, como en todo hombre superior, un destino personal con un destino histórico. El destino predecible un tanto del hombre cotidiano, que entrega su aporte modesto y necesario a la sociedad, con el destino extraordinario del hombre mejor dotado, que supera las cotingencias de una vida vulgar. No es frecuente este caso de que la trayectoria personal coincida con el "sino" histórico. Humboldt logra la coincidencia en la madurez, transcurrido el viaje a América, superados ya los años de aprendizaje. Eso que he llamado "el encuentro con Goethe en el Perú", la consolidación de su espíritu universalita, eso marca la coincidencia de ambos destinos, el ingreso al cauce trascendente de su vida. Discrepando de Schiller, la intuición de Goethe —el sensitivo y vital por antonomasia— presentía la realidad futura del hombre Humboldt. Descontaba la factibilidad de que llegara a encontrarse a sí mismo.

[5] A. DE HUMBOLDT, *Cosmos*, tomo II, pág. 83, obra citada.

Cuando Humboldt llega por vez primera a París, ansioso de realizar sus propósitos y sus sueños de investigador, no acierta de primer intento en elegir la ruta que le estaba señalada. Alienta realizar de nuevo la hazaña de Cook. Vanamente se dispone a embarcarse con el capitán Baudin, vanamente empeña con éste su palabra de encontrarse en América para circunvalar juntos el globo. En vano atraviesa también Francia, aceptada una invitación para viajar al Africa desde Marsella. Todo esfuerzo resulta infructuoso. Una tras otra fracasan todas sus tentativas; uno tras otro sus proyectos y sus planes se vuelven ineficaces. Todo cuanto se ha propuesto se torna estéril e inútil: el destino personal no alcanza o no acierta a entrar en el cauce. Y cuando ya desesperado y fatigado de tanta expectativa frustrada, el hombre de voluntad decide esperar y, en esa espera, pasar unas vacaciones en España, allí en la Península, sin él proponérselo, ha de encontrar el cauce. Allí, en España, donde él está de paso, en espera de la próxima estación de que será tal vez posible su viaje al Africa, las circunstancias le brindan el escenario de América, como la meta de su vida. El resiste todavía, pero son decisivas las determinaciones del "sino" que ya lo ha envuelto. Humboldt se resigna y emprende el viaje. El trayecto le es grato y promisor. Pero de nuevo Humboldt forja su plan: Cuba, México, los Estados Unidos, Las Filipinas. El orden empieza a cumplirse, pero de pronto, aproximándose a América, lo frustra una epidemia y luego una falsa noticia. Se le impone la expedición al Orinoco, nunca soñada. Le sugieren las circunstancias el viaje hacia el Perú, que nunca fué planeado. El "sino" acude a tretas impiadosas. Baudin no llegará nunca al Pacífico, mas Humboldt no lo sabe. Hay engaños fecundos y éste lo será como ninguno. Humboldt enrumba hacia el sur: Panamá, Nueva Granada. Quiere dirigirse por mar hacia el Perú, pero no hay barcos por falta de vientos. Pretende llegar aceleradamente por tierra, pero su compañero Bonpland y él mismo enferman por muchas semanas. Quiere luego ganar el tiempo perdido pero ahí, en su camino, está Quito con su Pichincha, está el Chimborazo, está el Marañón más allá, está todo ese extraño y leyéndico Perú. Abandona ya su plan de encontrar a Baudin. El explorador francés ha sido una mera ilusión fraguada, un acicate inmenso: la simple determinación del "sino" humboldtiano. En Quito sabe al fin Alejandro, que Baudin no llegará nunca, pero ya está en su cauce y, a espaldas de sus planes, prosigue en estas tierras que

brindan sorpresas inesperadas. Un día el curso inferior del Amazonas, otro día la temperatura del mar en la costa peruana, luego la observación del paso de Mercurio y entre tanto, al margen, mil aspectos y problemas más. Todo es intocado, todo está por hacerse en estas tierras vírgenes. ¡Qué importan los planes del futuro cuando se está viviendo cerca de fenómenos tan fascinantes! Mas, su idea de llegar a México, de cumplir su programa que lo asalta a veces, lo hace partir a Nueva España. Para cumplir su viejo propósito el tiempo es corto, pero el trabajador maravilloso compensará con el esfuerzo su estrechez. Y un día, el inmenso material científico que ha acumulado en América del Sur y México, le impone insistente su clasificación y estudio definitivo. Ya no podrá demorar más en ofrecer los resultados de sus experiencias. Los instrumentos del explorador se han deteriorado en América y la Ciencia sigue avanzando en Europa aceleradamente. Humboldt emprende el regreso a Europa para recibir el espaldarazo de los sabios modestos y de las academias grandilocuentes y solemnes. ¿Y las Filipinas y la vuelta alrededor del globo? El hombre propone y el destino dispone. La ambición "fáustica" se ha frustrado en su extensión. Pero la intensidad de la experiencia americana compensa cualquier limitación en el espacio. Humboldt ha tenido otras sorpresas que no estuvieron en sus planes: Nueva Granada, Quito, el Perú, ¡sobre todo el Perú, el país donde encontró a Goethe en espíritu!

# UNIVERSALIDAD DEL "FACUNDO"

Por *Mariano MORINIGO*

Se ha dicho —creo que con sobrada razón— que el *Facundo* no pertenece a ningún género de literatura. Ni novela propiamente dicha, ni leyenda, ni cuento. Libro, por lo tanto, que no se presta a clasificaciones. Y por su contenido, tampoco es solamente historia, o sociología o filosofía de la historia. Es todo eso y algo más. El mismo Sarmiento anotó la imposibilidad de definirlo por ningún género literario en vísperas de una cuarta edición de *Civilización y Barbarie*: "El libro éste, es una especie de poema, panfleto, historia".[1] Sí, esto que afirmó su propio autor y que me tiento a tomarlo como una confesión con la cual más bien se define a sí mismo, es lo más cierto. *Facundo* es un poema, es decir, una obra de imaginación, y si tiene mucho de historia no por eso deja de ser un poema, porque es una historia novelada, diríamos, una novela histórica, la de su propio autor, que fué todo lo que él dijo de su libro, algo de poema, panfleto, historia.

Lo más seguro es que a un lector moderno del *Facundo* éste le resulte interesante por su dramatismo, por su urdimbre novelesca, por la prosa arrebatada, por los borbotones de palabras, frases e ideas, por la abundancia de tan vivas imágenes. Es decir, el *Facundo* impresiona sobre todo por su gran poesía. Es, por lo tanto, un libro de imaginación, el más interesante entre los libros de imaginación de lengua española de la primera mitad del siglo pasado, y en el cual se expresó con mayor patetismo, como en ningún otro argentino, todo un capítulo de la turbulenta Argentina hispanoamericana en su período de organización político-social. Insisto, el *Facundo* es una obra de imaginación. Pues, lo que se impone con fuerza irresistible no son precisamente las observaciones sociológicas de Sarmiento sobre la realidad nacional de la época, sino lo

[1] JULIA OTTOLENGHI: *Sarmiento a través de un epistolario.* Buenos Aires, 1939, p. 108.

literario, lo novelesco de una figura volcánica y de un cuerpo social anárquico y sin horizontes, un abrupto de nuestra historia hispanoamericana.

Hay más. Se ha dicho también que con el *Facundo* se inicia la serie de grandes novelas americanistas que como *Los de abajo, La vorágine, Doña Bárbara, Don Segundo Sombra* y *El mundo es ancho y ajeno*[2] —para no citar sino las más representativas— configuran nuestra personalidad continental. Sinceramente, me adhiero a esta afirmación. Porque, en efecto, *Facundo* es una gran novela de nuestra vida hispanoamericana.

Sin embargo, es necesario advertir inmediatamente que tampoco es una novela en un sentido estrictamente literario o artístico, digamos, en un sentido clásico, como podría ser, por ejemplo el *Quijote,* o como las mismas anteriormente citadas. Y no es así solamente porque en el *Facundo* aparecen otros elementos no propiamente novelescos como, por ejemplo, los capítulos que contienen reflexiones sobre el aspecto físico de la República, sino sencillamente porque esta obra no está planeada o preconcebida como novela, como composición literaria. Claro, Sarmiento no es novelista. ¡Cómo imaginármelo a Sarmiento como un solitario hombre de letras que lucubra entre cuatro paredes con olor a libros y a papeles! No, no es esa la actitud de Sarmiento. No podría ser jamás la de un hombre que se expresa siempre pragmático y cuyos estados de ánimo no encuentran otro cauce que la acción misma.

Entonces, el *Facundo* no podría ser jamás pensado de antemano, previamente planeado, porque se hace, se está haciendo, y, aún más, se sigue haciendo en el ánimo del lector moderno, como todas las grandes creaciones vitales. Para Sarmiento *Facundo* fué el "fruto de aquella exaltación mental que se hace crónica en las emigraciones por causas religiosas o políticas".[3] Es por lo tanto, acción, dinamismo, impulso, porque emerge de la lucha en que se empeñó su autor.

Permítaseme una paradoja: el *Facundo* podría bien tomarse como un ejemplo clásico de romanticismo. Pues, en verdad, nada mejor logrado como romanticismo, nada más anticlásico por su forma, por su estilo algo descuidado, brutal a veces, con todas las características de lo tormentoso, como lo hubieran

---

[2] Carlos García Prada, en "Homenaje a Sarmiento" de Cuadernos Americanos, núm. 5, septiembre-octubre de 1945.

[3] Sarmiento, *Obras,* XLVI, p. 320.

deseado los románticos alemanes del *Sturm und Drang;* y también por su contenido y por su doctrina, como veremos.

Se dirá entonces que Sarmiento improvisa. En cierto modo esto también es verdad. Sí, pero aclaremos que Sarmiento no improvisa. Se improvisa como escritor, pues le urge la necesidad de decir a los cuatro vientos lo que siente y lo que opina de aquellos elementos que despedazan la República, en que él está comprometido y qué es lo que está ocurriendo en la pampa. Pero lo que no improvisa es su vida, su estilo vital, su capacidad combativa. ¡Cómo improvisar una personalidad tan original! Por consiguiente, estamos de acuerdo en que lo que improvisa es la forma de expresión. Mas, tampoco lo hace con la actitud del que participa de una teoría romántica de la improvisación. No hay en Sarmiento una actitud *a priori,* intelectualista. Porque la improvisación de su pujante estilo arranca de la imperiosa necesidad de expresarse. En este sentido el *Facundo* es él mismo, es la totalidad de su ser inmerso en un mundo por el que toma partido con todas sus energías. Por aquí descubrimos que el *Facundo* es el resultado y la expresión de la militancia en una causa para Sarmiento de lo más sagrada: la de la civilización y el progreso frente a la barbarie.

Acaso el solo hecho de la militancia en una causa para Sarmiento sagrada no pueda explicarnos suficientemente la fecundación de un personaje y de un mundo de proyecciones novelescas. Claro que no. La militancia por la militancia misma podría ser el legítimo móvil del panfleto político y nada más. ¿A qué atribuir entonces una creación tan fecunda? La empresa es, desde luego, difícil. Para qué indagar zonas ocultas. En última instancia caeríamos en lo de siempre: es el genio de Sarmiento. Sin embargo, desechada la empresa de llegar hasta esa especie de absoluto generador, podríamos, por otra parte, señalar el comportamiento y las notas de este genio y apaciguar así un tanto nuestra legítima apetencia por aproximarnos en la hondura de un espíritu creador. De ahí que me ha de interesar no precisamente la militancia en sí, no la causa que se defiende, justa o no, sino la peculiar vivencia de la militancia, que en Sarmiento alcanza la altura de lo religioso y de lo místico. Lo importante es pues el sentido de la militancia en Sarmiento, en qué se inspira, cuáles son sus móviles, cuáles sus fines.

Me es preciso para eso insistir aquí en el egotismo de Sarmiento, que por extraña paradoja es el de él una especie

de "egotismo trascendente". A propósito recurro nuevamente a la paradoja porque creo que el egotismo de Sarmiento, que se lo ha visto como una nota frívola de su personalidad, no es, por cierto, superficial, una mera vanidad, pues su egotismo halla plena justificación en una ilusión fervorosamente romántica: la de que es él un elegido, la de que es solicitado por una voz profunda, la de que tiene una misión que cumplir, nada menos que providencial. Por eso, para mí, al comprometerse con la Providencia el egotismo de Sarmiento se integra en un todo, en un orden universal de valores. Solamente una ilusión de tal naturaleza pudo fortalecerlo en sus luchas y dar coherencia, si no precisamente a sus ideas que no siempre encajan en un sistema rígido, por lo menos a su imponente personalidad. Sarmiento no deja de insistir en ella en sus obras, especialmente en las anteriores a Caseros, no, desde luego, como un esquema intelectual, sino como una descarga anímica de la que se contagia su prosa, que aun en los temas menos poéticos tiene siempre un algo de vitalidad y de movimiento lírico. Sarmiento joven y Sarmiento en la vejez es siempre una misma cuerda emocional, inspirada y profética, un estado de ánimo permanentemente solicitado por un alto destino providencial.

Hablar de sí mismo, como quien confiesa, puede ser en literatura una moda, en este caso, romántica. Pero hablar de sí mismo con la seguridad y trascendencia que Sarmiento acostumbra, ya no puede ser explicada por el simple accidente de una moda literaria: "siempre se me han presentado obstáculos para embarazarme el paso",[4] dice, como si una fuerza desconocida que se llama destino y que se traduce en ese "siempre" lo estuviera probando para elevados designios. Cumplidos éstos, terminada su dignísima misión —que sí fué y ojalá siga siendo una preciosa realidad—, con la tranquilidad de ánimo del que se siente seguro de una merecida gloria, dirá en el mismo tono profético: "Me alejo del país de mi nacimiento esperando sin zozobra el fallo de la historia. Vosotros lo anticipais en este acto; Chile me ha dejado vislumbrarlo, como si se levantara la punta del velo que cubre el porvenir".[5]

Si hay indisposición hacia Sarmiento, es decir, si estamos fuera de él, acaso pueda chocarnos esta verdad profunda que él mismo arroja sobre su vida, a menos que nos dejemos ganar

[4] *Idem*, III, p. 5.
[5] *Idem*, XXII, p. 261.

por la belleza de la forma. Pero, para mí, lo importante es que con ella cobra pleno sentido la vida de uno de los hombres más raramente originales de América. Porque no podría concebir en esta visión romántica del destinado un mero capricho, una vanidad y mucho menos un amaneramiento intelectual, sino más bien un hálito místico, la fuerza vital que lo impulsa a expresarse como una recia conducta, a transfigurarse en sus propias creaciones hasta lograr sin esfuerzo el orden de lo artístico. Este punto de partida me interesa no solamente para comprenderlo como el hombre político, como el soñador del progreso y de la civilización, como el educador, sino también como el escritor, como el "novelista" del *Facundo.*

De ahí que es importante ahora examinar a qué orden de valores se asimila este "destinado", para alejarnos de esta manera de toda sospecha de que tal postura acusa contornos de frivolidad. Por eso me es preciso ahora encajar este "yoísmo" de Sarmiento en un cosmos: el que él ha vivido intensamente. Acaso así podamos ver que Sarmiento, como asimismo todo lo que representa el *Facundo,* no son hechos aislados, sin sentido en el universo, casos fortuitos o simples casualidades.

Este cosmos es el panorama de luchas intestinas que se dan en el proceso de formación de la nacionalidad argentina, un momento para Sarmiento de honda significación en el engranaje de los sucesos de la historia universal, en las que su participación y su acción están seriamente comprometidas.

He aquí su convicción más cierta: la marcha de la historia tiene absoluto sentido, y él, metido en los acontecimientos dispuestos hacia un fin, sabe de la enorme responsabilidad que la historia exige. Soy un convencido de que las ideas, en función de valores, presiden los actos humanos. Y este es el caso de Sarmiento, en quien podemos rastrear todo un sistema de ideas románticas sobre las que fundamenta su propio universo, que el suyo presenta caracteres netamente espirituales, pues le interesa el universo no en cuanto materia sino como espíritu que se va plasmando en la materia. En el mundo de Sarmiento, empeñado en realizar ideas de tan elevada significación, predominan valores trascendentes, pues el universo de Sarmiento se encamina hacia una finalidad valiosa que se llaman progreso y civilización; esto es lo que nos enseña la historia de siglos. La humanidad marcha definitivamente hacia etapas supremas de perfección espiritual. Y, por consiguiente, los dolorosos acontecimientos del siglo pasado en este desolado

rincón de la tierra, no han de entenderse sino como una parte integrante de este magno universo dinámico.

Trato en seguida de precisar su concepto de la historia a través de la historia argentina de la primera mitad del siglo pasado, vivida por él y por los "destinados" de su generación.[6] Nos basta, por ahora, un esquema de los graves sucesos políticos hacia 1835: de una parte, la centralización del poder político en manos del *estanciero* Juan Manuel de Rosas; de la otra, los *salvajes unitarios* de las ciudades cultas, entre quienes figuraban, en primer término todos los proscriptos, Echeverría, Alberdi, Gutiérrez, López, Mármol, Mitre, Sarmiento. Este, por consiguiente, para su propia honra, pertenecía a una gloriosa generación llamada a cumplir altos designios al luchar contra Juan Manuel de Rosas. Pero la lucha por cierto, no se plantea en un plano superficial de enconos o rivalidades políticas entre los que detentan el mando y los del llano. No. Porque media entre ambos grupos ideas, convicciones, en particular en el de los proscriptos y en Sarmiento, para quien Rosas no tuvo verdaderamente convicciones: "que clava en la culta Buenos Aires el cuchillo del gaucho y destruye la obra de los siglos, la civilización, las leyes y la libertad".[7] Y mucho menos Facundo Quiroga: "¿qué objeto tiene para él esta revolución? ninguno; se ha sentido con fuerzas, ha estirado los brazos y ha denocado la ciudad. ¿Es culpa suya?".[8] De ahí que tanto Facundo Quiroga como Rosas no son nada más que el obstáculo necesario, la antítesis en la dialéctica civilización y barbarie de que se compone la historia universal.

Concluímos entonces que Sarmiento no luchó contra Rosas porque fuese su enemigo, su rival político y de los hombres de su generación. En el ánimo combativo de Sarmiento Juan Manuel de Rosas fué enemigo de algo mucho más serio: fué enemigo de la historia de la humanidad, de la obra de los siglos, a la que Sarmiento como los hombres de su generación se sienten ligados estrechamente como por un lazo espiritual y romántico.

Ahora bien, para mí lo importante no radica precisamente

[6] Sobre el historicismo de Sarmiento véase el trabajo de ENRIQUE ANDERSON IMBERT en "Homenaje a Sarmiento" de CUADERNOS AMERICANOS, núm. 5, septiembre-octubre de 1945.

[7] FACUNDO. Ed. de la Universidad Nacional de La Plata, 1938, p. 72.

[8] *Idem*, p. 101.

en el contenido verdadero o no de esta filosofía de la historia, porque ella, aparte de que es una importación europea de última moda de la época, no es propiamente una filosofía, es decir, una especulación pura sobre la historia. Eso sí, esa filosofía de la historia hay que tenerla muy en cuenta en cuanto funciona como un alto valor, como móvil de la acción y de la lucha. Por consiguiente, interesan las consecuencias de esa concepción histórica en cuanto obra como determinante de la conducta del hombre político, del constructor de una nación, del educador y muy particularmente del escritor.

Pero, por otra parte, acaso no valdría la pena tomarla en cuenta de no haber insistido tanto en ella —y con peculiar tono categórico, lo que da la pauta de una convicción auténtica, profunda— a través de sus obras, especialmente en aquellas que nacieron al calor de la lucha y como presagiando su obra en el período de madurez política de la República. Me refiero a *Mi Defensa, Facundo, Recuerdos de Provincia* y *Viajes.* Lo notable es que esa convicción histórica en la cual su "yo" asume un papel tan importante, no deja de asomar aun en los trabajos de la vejez. Elocuente testimonio de lo que precede son aquellas palabras pronunciadas a los setenta y cinco años: "Gracias, amigos, que venís en cuerpo de ciudad a decirme que aun vivo en el ánimo del pueblo, porque algunos viejos suelen sobrevivir a su propio destino. . . Una máxima política comprobada por los siglos, os dejaré como un legado. Los pueblos se suicidan, cuando dan en creerse a sí mismos inmorales, degradados y corrompidos. El mal existirá siempre en la tierra; pero hoy más que nunca, los pueblos libres brillan por sus virtudes. Si os reconoceis venales o abyectos, os gobernarán como a presidiarios. Ved hoy a vuestros Jueces, y tened confianza en que la justicia prevalecerá por todas partes".[9] Cabe agregar, además, que lo categórico del tono es el más cierto indicio de que el hombre está emocionalmente identificado con sus ideas, no tanto por lo que ellas tengan de verdaderas sino que en cuanto verdaderas implican acción.

Una primera afirmación categórica de Sarmiento es que el triunfo del progreso y la civilización y de las ideas fecundas sobre las preocupaciones estacionarias es una *ley de la humanidad*: "las convulsiones políticas traen también la experiencia y la luz, y es ley de la humanidad que los intereses nuevos,

---

[9] *Obras,* XXII, pp. 364, 368.

las ideas fecundas, el progreso, triunfen al fin de las tradiciones envejecidas".[10]

Pero una ley tiene todas las características de la rigidez y de la necesidad. Por lo tanto, su cumplimiento se torna inaplazable. De ser así, qué mejor estímulo que la necesidad de la ley, qué mejor esperanza que ella para lanzarse con éxito a la lucha. Sin embargo, el cumplimiento de la ley no implica un dejarse estar, un replegarse. Tal comportamiento significaría anular la libertad. La ley exige, por consiguiente, responsabilidad, acción libre, personal, porque hay algo que realizar, algo que tienen que realizar los hombres venciendo no pocas veces el contrapeso antitético de lo inerte. No se concibe, pues, una historia sin luchas, sin esfuerzos y sin voluntades humanas, que encontrarán su justificación en el cumplimiento de esa ley del progreso humano. Así cuando *Mi Defensa* dirá: "Los que creen que hace dos años que principió esta lucha con las resistencias, con la sociedad, con las preocupaciones, y que es debida a mis indiscreciones solamente, se engañan. Es mi vida entera un largo combate, que ha destruído mi físico sin debilitar mi alma, acerando y fortaleciendo mi carácter".[11] Y ya anciano, con la satisfacción profunda del que ha realizado el ideal, dirá: "*In illo tempore* seguíamos ásperas sendas apenas trazadas por el enmarañado bosque de resistencias que oponía la primitiva barbarie americana; pero guiados por la luz de grandes y claros principios, avanzábamos peleando duro y recio, para dejar a la generación presente libre el paso. . . Venció nuestra fe en el porvenir la resistencia del entonces presente".[12]

Como se ve, en el ánimo de Sarmiento la historia de los sucesos humanos no presenta los caracteres de lo azaroso y de lo caprichoso. Ella está siempre cargada de sentido, siempre existe un fin a donde llegar, la conquista de una forma superior de vida que llamamos civilización. Pero, a su vez, ésta no condice con lo estático, con lo inmutable. La civilización es más bien un flujo constante. Tiene formas infinitas, todas ellas susceptibles de perfeccionamiento: "Como en Roma o en Venecia existió el patriarcado aquí existe la democracia; la República, la cosa pública vendrá más tarde. Consuélenos, empero, la idea de que estos demócratas, son hoy en la tierra, los que

---

[10] FACUNDO, *ídem*, pp. 16, 17.
[11] *Obras*, III, p. 5.
[12] *Obras*, XXII, p. 365.

más en camino van de hallar la incógnita que dará la solución política que buscan a obscuras los pueblos cristianos, tropezando en la monarquía como en Europa, o atajados por el despotismo brutal como en nuestra pobre patria".[13]

Expuesta está en este pasaje en que se refiere a la democracia norteamericana, la imagen de un mundo civilizado en marcha, siempre en constante crecimiento. La vida de los pueblos que están ya en los umbrales de la historia es precisamente eso, un avanzar, un progresar continuo hacia formas espirituales cada vez más perfectas y plenas.

Lo difícil es iniciar la marcha, o sea, entrar decididamente en el orden de lo que es propiamente histórico. La más tremenda lucha, en tanto, se ha de librar aquí en la frontera entre lo histórico y lo prehistórico. Y es también aquí donde los "elegidos" obrarán con la responsabilidad que se requiere en circunstancias de magna trascendencia: "Momento grande y digno de atención para los pueblos es siempre aquel en que una mano vigorosa se apodera de sus destinos. . . No así cuando predomina una fuerza extraña a la civilización, cuando Atila se apodera de Roma, o Tamerlán recorre las llanuras asiáticas".[14]

Ahora bien: ¿podría acaso esperarse que alguna vez se produjera una degradación de las formas civilizadas, un descenso? Para el esquema histórico de Sarmiento sería poco menos que imposible un fenómeno de tal naturaleza. Porque es Dios, la misma Providencia, quien a través de sus "instrumentos" está empeñado en empujar a los pueblos hacia las formas de vida civilizadas. Cuando más, el proceso histórico podrá estacionarse, por razones muchas veces ajenas a la voluntad de los hombres. De aquí se conviene en que el ascenso progresivo de unos y el detenerse de otros por causas diversas, generalmente de carácter físico, determinan la diferencia y grado de cultura de los pueblos: "y empiezo a creer que esto que nos seduce por todas partes, esto que creemos imitación, no es sino aquella aspiración de la índole humana a acercarse a un tipo de perfección, que está en ella misma y se desenvuelve más o menos según las circunstancias de cada pueblo".[15] Por consiguiente, Francia, Italia, Alemania, serán pueblos tan distintos

---

[13] *Idem*, ver p. 335.
[14] FACUNDO, *ídem*, pp. 111, 112.
[15] *Obras*, v. p. 141.

de España, de Africa y de los pueblos hispanoamericanos. Y sobre todo ¡qué distinción la de Francia de la libertad, de la técnica, de los libros, de los escritores, de las grandes ciudades, en suma, esa Francia de la civilización y el progreso!: "Aquí donde la inteligencia humana ha llegado a sus últimos desenvolvimientos, donde todas las opiniones, todos los sistemas, las ciencias como las creencias, las artes como la imaginación, marchan en líneas paralelas".[16] Y aún hay más, pues en la vanguardia de esta marcha creciente estará los Estados Unidos: "A la altura de la civilización a que ha llegado la parte más noble de la especie humana".[17]

Este crecimiento de la historia humana tal como lo da Sarmiento parece ser puramente lineal, lo cual no implica, desde luego, una realización fácil. El progreso no se realiza sin obstáculos, sin grandes tropiezos. El hombre lucha con una materia inerte. Su voluntad se ve impedida por una fuerza negativa, que a su vez no deja de llenar una función en este inexplicable dualismo, puesto que como contrapeso la estimula.

Las consecuencias de este contrapeso se llaman pueblos bárbaros, estacionarios, hábitos primitivos, cuya explicación Sarmiento fundamenta en razones de orden geográfico. Así, por ejemplo, la pampa inconmensurable produjo el gaucho, con todas sus formas folklóricas y sus expresiones primitivas: el rastreador, el baquiano, el gaucho malo, el payador, el jinete, el caudillo, etc.; el desierto africano produjo el árabe "sobre cuyo cerebro granítico no han podido hacer mella cuarenta siglos".[18]

Llegamos a la conclusión —y esto es también muy categórico en Sarmiento— que la civilización, el progreso, la democracia, no pueden surgir sino en aquellas superficies ganadas por la historia, sobre las cuales la inteligencia y el esfuerzo humanos no fueron estériles, a menos que la Providencia haya dispuesto una nueva ley para los sucesos históricos: "Yo no comprendo la república sino como la última expresión de la inteligencia humana, y me desconfío de ella cuando sale del interior de los bosques, de las provincias lejanas de la Capital, del rancho del negro, o del espíritu de insubordinación de algún caudillo de jinetes".[19] O bien, afirma: "El derecho de gentes que ha suavizado los horrores de la guerra es el resultado de

[16] *Idem.*
[17] *Idem,* p. 335.
[18] *Obras,* v. p. 204.
[19] *Idem,* p. 80.

siglos de civilización. . . ¿Dónde (el salvaje de la pampa) habrá adquirido la conciencia del derecho? ¿En la pampa?".[20] Manteniendo este punto de vista podrá sentirse en toda su plenitud la ironía, el sarcasmo y hasta el ademán de desprecio que estalla en la imaginación del escritor cuando dice: "Pensadores como López, como Ibarra, como Facundo eran los que, con sus estudios históricos, sociales, geográficos, filosóficos, legales, iban a resolver el problema de la conveniente organización del estado? ¡Eh! . . .".[21] Claro que no. Eran él y los proscriptos los únicos llamados, en sentido providencial, a construir la civilización en estas tierras americanas.

Acaso se ocultan en estos pasajes del *Facundo* dos formas de la voluntad, la de los "salvajes" primitivos y la de los "civilizados". La primera irresoluta, como adormecida y anulada se transforma en hábitos rudimentarios; la segunda dinámica, anhela las altas formas de vida y se expresa en la libertad. Véase lo que afirma de Facundo Quiroga: "Facundo, en fin, siendo lo que fué, no por un accidente de su carácter, sino por antecedentes inevitables y ajenos de su voluntad, es el personaje más singular, más notable que puede presentarse a la contemplación de los hombres que comprenden que un caudillo que encabeza un gran movimiento social no es más que el espejo en que se reflejan, en dimensiones colosales, las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos de una nación en un momento dado de su historia".[22] Y ahora la otra forma de la voluntad: "Nosotros, empero, queríamos la unidad en la civilización y la libertad, y se nos ha dado la unidad en la barbarie y en la esclavitud. Pero otro tiempo vendrá en que las cosas entren en su cauce ordinario".[23] Probablemente Sarmiento no reparó en las consecuencias que para una filosofía de la libertad tienen las afirmaciones que preceden. Imagino que tampoco le hubiera interesado. Por eso, cabe insistir que Sarmiento no tiene la postura del filósofo o del sociólogo que busca coherencia en todas sus afirmaciones. Pero sí, precisa, por lo menos en un mínimo, una visión teórica, clara, como para verse él mismo en función de su esquema, en este caso actuando como uno de los elementos polares.

Es precisamente este esquema, un tanto simple, si así se

---

20 FACUNDO, *ídem*, p. 203.
21 *Idem*, p. 151.
22 *Idem*, p. 20.
23 FACUNDO, *ídem*, p. 33.

prefiere, por lo mismo que no pretende ser un examen exhaustivo de su universo, el que nos da en su *Facundo,* y, por fin, en todas sus obras, y aún más, nos ilustra con el magnífico ejemplo de su vida. Sarmiento siempre está en uno de los extremos del dualismo histórico, desde luego, en el sano y constructivo.

Con ese esquema Sarmiento trata de explicarse la tragedia argentina de las guerras civiles. ¿En qué consiste esa tragedia sino en el choque brutal de estas dos fuerzas opuestas? Civilización y barbarie frente a frente, representadas la primera por la ciudad, la segunda por la campaña pastora: "En la República Argentina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la edad media; otra que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas".[24]

Con el grito de libertad de 1810 se daba en la Argentina el primer paso en el proceso histórico, el ingreso en un orden de valores universales con el que Sarmiento y los proscriptos, formados en el moderno liberalismo, se sienten plenamente identificados. Se iniciaba con la revolución de mayo otro momento constructivo de la historia, otro brote de civilización en estas bárbaras regiones del continente americano.

Un puñado de hombres ilustres, hijos de las ciudades cultas, cargarán con la responsabilidad de continuar las prácticas de la civilización europea. En el período de la independencia que va desde 1810 a 1816, estos hombres ilustres tratarán de introducir, con las perspectivas de un rotundo fracaso, los últimos resultados de la cultura europea. Pero muy pronto se encontrarán en franca lucha con el elemento pastor de la campaña, cuyo crecimiento amenazaba contagiar las ciudades de las costumbres bárbaras de la pampa.

Nuevo fracaso de la civilización conforme va avanzando el tiempo. Sus hombres elegidos desaparecen, y las ingenuas fuerzas de la naturaleza, como Facundo Quiroga y los caudillos del interior, avanzan agitando la bandera del triunfo. La pugna entre estas dos fuerzas se viene; es lo que propiamente exigen los altos designios de la historia. Sarmiento comprendió así, o

[24] *Idem,* p. 61.

mejor dicho, sintió así el fenómeno argentino: civilización y barbarie en pugna, en necesaria pugna, de la cual ha de nacer por obra de los "elegidos" y para bien de esta tierra, formas más dignas de convivencia humana. Porque ya sabemos que la ley ha de cumplirse, la civilización finalmente triunfará sobre la barbarie, y las cosas "volverán por su cauce ordinario".

Si Sarmiento insiste en la rigidez de esa ley de la humanidad es porque se siente heredero espiritual de aquel intento inspirado de una generación pasada al servicio de altos ideales. Por lo menos, empujado ya en la lucha sin cuartel, experimentando la dura e ingrata situación del proscripto y con la fe y optimismo del que se embandera honestamente en una causa, esa es la interpretación optimista que su situación exige, que él mismo se formula para sí. No se vea, por consiguiente, en esto de "cauce ordinario" o "ley de la humanidad" una pretendida definición de los sucesos históricos. Sarmiento no se pone en filósofo para quien la especulación pura tiene valor por sí misma. Es la suya la posición del hombre que se siente con fuerzas y optimismo suficientes como para convertir sus ideales en una ley.

Ahora bien, si el acontecer histórico se plantea como la necesidad de este choque de elementos polares, Facundo Quiroga y Juan Manuel de Rosas no están de más. Son ellos elementos tan necesarios como los otros, como los que están fuera de la patria. De ahí que Sarmiento, mucho más de lo que corrientemente se cree, comprendió a Facundo Quiroga y a Rosas. Y no por eso cae en una contradicción que podría interpretarse como debilidad de carácter, pues su concepto de la historia universal, los ubica en la función que les corresponde como productos que emanan de una tierra sombría y bárbara, desamparada hasta entonces de la mano de Dios. Facundo y Rosas son por esos instantes necesarios en la marcha del pueblo argentino hacia la conquista de la vida civilizada. Y Rosas respecto de Facundo representará un paso más en esta dinámica de la historia: "Pero no se vaya a creer que Rosas no ha conseguido hacer progresar la República que despedaza, no; es un grande y poderoso instrumento de la Providencia, que realiza todo lo que al porvenir de la patria interesa".[25] De esta manera Rosas, sin saberlo, indirectamente estaba preparando el terreno de la historia.

---

[25] FACUNDO, *ídem*, p. 292.

Pero, por otra parte, tampoco se piense que Facundo y Rosas son los llamados a organizar la vida civilizada después que ellos mismos la han destruído en las ciudades: "Los que esperan que el mismo hombre ha de ser primero el azote de su pueblo y el reparador de sus males después, el destructor de las instituciones que traen la sanción de la humanidad civilizada y el organizador de la sociedad, conocen muy poco la historia. Dios no procede así; un hombre, una época para cada faz, para cada revolución, para cada progreso".[26]

Si Facundo Quiroga y Rosas no fueron los elegidos para iniciar la etapa constructiva en la Argentina, quiénes podrían ser sino los proscriptos. Y entre éstos particularmente Sarmiento, el mesiánico, cuyo colosal "yoísmo" cobra ahora, en virtud de esta idea romántica y mística de la historia, profundo sentido, pues así se integra en una estructura trascendente de valores. Sarmiento fué, porque él mismo así lo quiso, el portador del mensaje divino entre los hombres de su generación: "Los pueblos en su infancia son unos niños que nada preven, que nada conocen, y es preciso que los hombres de alta previsión y de alta comprensión les sirvan de padre".[27] De falta de previsión adoleció el mismo Rivadavia, que había tenido, sin embargo, la oportunidad del poder político: "Rivadavia ignoraba que cuando se trata de la civilización y la libertad de un pueblo, un Gobierno tiene ante Dios y ante las generaciones venideras arduos deberes que desempeñar".[28]

Sarmiento sí los conocía y los practicaba infundido de la ardorosa ilusión de servir principios divinos. He aquí el romanticismo, el misticismo de Sarmiento, he aquí su religión, el secreto y la fuerza de su genio creador. ¿Acaso esta como llama interior, esta ilusión romántica, no puede darnos la clave de esta personalidad gigantesca de nuestra América hispana? Se comprenderá ahora su capacidad para la lucha, su tenacidad, su constancia. Y es que ya no se trata de combatir solamente a Juan Manuel de Rosas y a sus secuaces, sino de salvar el más grande de los obstáculos que se oponen a los fines providenciales: la barbarie de la campaña argentina, unida a su naturaleza brutal, a la extensión inconmensurable de la pampa.

A propósito me he detenido a examinar este esquema

---

26 *Idem,* p. 291.
27 *Idem,* p. 159.
28 *Ibidem.*

civilización y barbarie como una forma polar del acontecer histórico, porque en Sarmiento explica mucho, y tiene, por eso, más importancia de la que se le ha asignado. En primer lugar, ese esquema implica un problema de trasmutación de elementos culturales de Occidente, llámense de una manera general romanticismo histórico, bajo el signo de la filosofía de la historia de Herder, que Sarmiento los elabora un poco a salto de mata y en medio del fragor de la lucha. Largo sería indagar las fuentes y las influencias de esta trasmutación. No es nuestro propósito examinar este problema, pues para lo que venimos diciendo más importa cómo Sarmiento asimila estos elementos de la cultura occidental, cómo prenden en su imaginación. Porque si los absorbe no es para analizarlos detenidamente, sino para fundamentar en ellos la lucha. Al fin y al cabo se precisa saber por qué y para qué se lucha. Para ello se forja una interpretación lo suficientemente clara de los graves sucesos de la época. Civilización y barbarie, Sarmiento y Rosas, es el esquema que mejor traduce los acontecimientos de las guerras civiles.

Pero, por otra parte, esa polaridad no nos interesa en cuanto sea ella verdadera sino en cuanto visión por medio de la cual los hechos humanos tienen una significación, en cuanto los acontecimientos se ubican en ese dualismo de la historia en el que se dan para Sarmiento todas las formas de la cultura humana en cualquiera de las latitudes del planeta. El mundo de Sarmiento es, por lo tanto, de consistencia espiritual, es esencialmente un acontecer histórico en el que se plasman las altas formas de vida que se llaman civilización y progreso. Es oportuno agregar que Sarmiento es gran entusiasta del progreso sobre todo como esfuerzo humano, como empresa de la libertad, como historia. El universo de Sarmiento es, pues, historia.

No me queda ahora sino referirme a lo que el *Facundo*, un pedazo tenebroso e inquieto de nuestra historia del Río de la Plata, tiene de sentido y alcance universal. En cierto modo, ha sido mi propósito anticiparlo al exponer la idea de la historia de Sarmiento. Atenidos a su punto de vista, es claro que Facundo Quiroga, como personaje histórico —y que se transformó en novelesco por obra del mágico escritor—, no representa en el universo un hecho sin importancia, un capítulo aislado, insignificante y fortuito, perdido en la vastedad de estas regiones desoladas. No representa un caso puramente telúrico o folklórico. No. Facundo y con él Rosas, los caudillos de la campaña, los Ibarra, los López, los Santos Pérez, también, a pe-

sar de su cultura, aquel tirano del Paraguay, José Gaspar de Francia, "muerto él mismo por la edad y la quieta fatiga de estar inmóvil pisando un pueblo sumiso", y con ellos todos, la tierra, la pampa, los gigantescos ríos, los bosques tropicales, en fin, todo el grandioso escenario del Río de la Plata, pasan a ocupar, ubicados en uno de los extremos del drama de la historia, que fué el drama vital del propio Sarmiento, un puesto en el universo, negativo, si así se prefiere, pero necesario, natural y lógico, en esta procesión de la humanidad hacia la conquista de formas de vida más altamente morales. La Argentina de Facundo y de Rosas, de una parte, y de los opositores de la otra, de los *estancieros* y de los *salvajes unitarios,* trasciende con la perspectiva de esta visión polar de la historia en un magno universo en el que está interesada la misma Providencia.

En consecuencia, el *Facundo* con todo lo que él representa, ya no interesa solamente a los argentinos sino a la humanidad entera y a Dios mismo. Creo así haber conseguido mi propósito de mostrar que lo importante es cómo Sarmiento supera el regionalismo y lo meramente terrígeno —sentimiento que como una necesidad nos envuelve a todos, y muy particularmente a los hispanoamericanos—, integrando su *Facundo,* no con un plan previo sino metiéndose de lleno en la propia realidad social argentina, en un orden universal de valores: progreso, civilización, libertad, democracia, humanidad, Dios. Ya no es, por lo tanto, aventurado afirmar que la contextura novelesca del *Facundo* ha sido posible, aparte de las luces ocultas del temperamento creador de Sarmiento y a ese mucho de "novelería" que a la manera de Unamuno la llevaba dentro, por la perspectiva de este esquema civilización y barbarie como una forma en que se expresa la misma Providencia. "¿No hay nada de providencial en estas luchas de los pueblos?".[29] He aquí el principio de la novela. Porque cuando Dios anda por entre sucesos tan humanos y terrenos como las guerras civiles argentinas, esos sucesos se encaminan a lograr no solamente sentido y alcance universal, sino aún más, a rozar el linde de lo novelesco y de lo poético. De ahí que el *Facundo,* drama de una realidad que se escudriña con la ardiente imaginación del que está comprometido en una lucha sin igual, sea una gran novela, la del que vive una ilusión peregrina, la del que se siente animado de Dios.

---

[29] FACUNDO, *idem,* p. 15.

De esta manera Sarmiento descubre la Argentina para la literatura hispanoamericana, como un nuevo acontecer en el mundo del Occidente. Es que se estaba descubriendo a sí mismo como partícipe de una sociedad amasada a través de cuatro largos siglos en los moldes de dos culturas, una indígena y otra europea, cuyas consecuencias, que él mismo las experimentó, verdadero conflicto de culturas —no de razas—, son el dilema que hasta nuestros días nos plantea la realidad hispanoamericana: el salir hacia afuera, el marchar en dirección de los pueblos occidentales, y el quedarse en casa atado a las manifestaciones telúricas. Y este drama lo llevamos dentro todos los hispanoamericanos, estemos en Buenos Aires o en Río de Janeiro, en Perú o en México, en Chile o Nicaragua, como algo substancial de nuestra cultura. ¿Hasta cuándo?

Lo cierto es que Sarmiento al plantear su esquema civilización y barbarie, descubría, acaso sin sospecharlo —lo descubre en la acción y no en la especulación—, el conflicto esencial de Hispanoamérica: lo europeo y lo americano se encontraban así en una gran literatura de combate.

Quiero expresar, además, que Sarmiento al ocuparse de las guerras civiles argentinas, planteaba problemas propios y de su generación, es decir, problemas netamente argentinos, netamente hispanoamericanos. Y sin necesidad de recurrir al folklore superficial ni al regionalismo sensiblero, pues proyectaba los hechos locales hacia instancias supremas, lograba genialmente una literatura de dignidad universal.

Me permito, finalmente, hacer uso del concepto novela con la amplitud requerida, para aseverar que con el *Facundo* se iniciaba hacia 1845 la serie de grandes novelas hispanoamericanas.

# LIBROS EN AMERICA[1]

APASIONANTE viaje el de seguir las huellas de los conquistadores en las páginas de esta obra e ir descubriendo, o confirmando, que el buen amigo libro no estaba reñido con aquellos que eran "polvo, sudor y hierro". Nos da aquí el Profesor Leonard su "opus magnum", pero un "opus magnum amoris". En efecto, el riguroso método y las arduas investigaciones que caracterizan sus numerosos trabajos son inseparables de un constante y acendrado amor por estudiar e iluminar, siguiendo caminos no trillados, los varios aspectos de la cultura española en América.

En México se le debe una excelente serie de estudios sobre don Carlos de Sigüenza y Góngora.[2] El pasado cultural del Perú lo atrae con la barroca figura de don Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides de cuyas obras dramáticas nos da una cuidadosa edición en la que se incluye la novedad de poemas desconocidos.[3] La repetida y falsa especie de que los libros faltaban en la América colonial por prohibición, se desvanece a medida que Leonard descubre "registros", los publica e interpreta en forma inteligente y viva y no tan sólo como escueto catálogo. La "leyenda negra" del obscurantismo no se transforma en "leyenda blanca" —son palabras del autor— sino en "some-

---

1 IRVING A. LEONARD: *Books of the Brave. Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World.* 1949. Cambridge. Massachusetts. Harvard University Press. XIII-381 págs., 7 láminas.

2 En 1927 publicó *A. Great Savant of Seventeenth Century Mexico: Don Carlos de Sigüenza y Góngora* en "Hispania", vol. X, No. 6, pp. 399-408. Este estudio cristalizó dos años más tarde en la mejor de las biografías de don Carlos: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant of the Seventeenth Century,* University of California Press. Berkeley. California, 287 págs. En ese mismo año de 1929 nos da su *Ensayo Bibliográfico de Sigüenza y Góngora* que se imprime en México por la Secretaría de Relaciones Exteriores como el número 15 de sus *Monografías Bibliográficas Mexicanas.* En "Hispania" del mismo año, vol. XII, No. 6, pp. 563-572 rastrea en el *Triunfo Parténico* huellas gongorinas: *Some Góngora Centones in Mexico.* Don Carlos poeta le merece también atención, y así vemos publicarse en la Biblioteca de Historia Hispanoamericana *Carlos de Sigüenza y Góngora. Poemas,* recopilados y ordenados por el Profesor Irving A. Leonard con un estudio preliminar de Ermilo Abreu Gómez. Madrid, 1931, 203 págs. En 1932 e impresa por los Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía de México, se publica su excelente edición anotada de la relación de don Carlos acerca del *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692.* Todavía el año último vemos aparecer *Sobre la censura del "Triunfo Parténico" (1863)* (sic, debe ser 1683) *de Sigüenza y Góngora,* NRFH, año III, No. 3, pp. 291-293, en que se publica el edicto de la Inquisición por el mismo Leonard descubierto— sobre unas líneas de la dicha obra de Sigüenza.

3 PEDRO DE PERALTA BARNUEVO... *Obras dramáticas,* con un apéndice de poemas inéditos; publicadas con introducción y notas por Irving A. Leonard... Santiago de Chile. Imprenta Universitaria. 1937, 384 págs.

thing like, perhaps, a light gray". Y este gris claro, que está más cerca de la realidad, se ve ya en su estudio de 1933 sobre los libros de caballerías en las Indias.[4] Posteriores investigaciones le suministran nuevos materiales para estudiar el tema de los libros, siempre durante la Colonia, en México, Manila, Cuzco, Lima.[5] Varios de estos estudios pasan —lo advierte el autor mismo— modificados y ampliados al libro que aquí se reseña.

Reúne éste, pues, el resultado de incansables y largas investigaciones aunadas, repito, a un profundo amor por lo hispánico. Viene la obra dividida en veinte equilibrados capítulos. Los tres primeros estudian al conquistador en su medio ambiente y en su mentalidad, en relación con los libros de caballería que formaban sus lecturas. La influencia de libro a lector se pone luego de manifiesto en los capítulos cuarto y quinto, cuyo eje es el tema de las Amazonas. En el capítulo sexto se elucida el problema de por qué siendo tan patente como lo es el influjo de las novelas de caballerías sobre los conquistadores [6] los testimonios directos y contemporáneos acerca de ellos sean tan escasos. La legislación relativa al envío de libros a las Indias se estudia en el capítulo séptimo. En el octavo se ve que las disposiciones no eran observadas y que los libros venían a América al mismo paso que ésta se iba revelando a los ojos ávidos de los conquistadores. Estudia en el noveno los libros que más demanda tenían en las Indias. El

4 *Romances of Chivalry in the Spanish Indies with some Registros of Shipments of Books to the Spanish Colonies.* University of California Publications in Modern Philology. Volume 16. No. 3, pp. 217-372.

5 *A Shipment of 'Comedias' to the Indies.* "Hispanic Review". Vol. II. 1934, pp. 39-55.

*Notes on Lope de Vega's Works in the Spanish Indies.* "Hispanic Review". Vol. VI, 1938, pp. 277-293.

*'Don Quixote' and the Book Trade in Lima,* 1606. "Hispanic Review". Vol. VIII, 1940, pp. 285-304.

*On the Mexican Book Trade in 1600: A Chapter in Cultural History.* "Hispanic Review". Vol. IX, 1941, pp. 1-40. (La transcripción y descubrimiento del manuscrito es de Leonard; la identificación y análisis del Profesor de la Universidad de Pennsylvania Otis H. Green).

*On the Cuzco Book Trade, 1606.* "Hispanic Review". Vol. IX, 1941, pp. 359-375.

*Best Sellers of the Lima Book Trade, 1583.* "Hispanic American Historical Review". Vol. XXII, 1942, pp. 5-33.

*'Guzmán de Alfarache' in the Lima Book Trade, 1613.* "*Hispanic Review*". Vol. XI, 1943, pp. 210-220.

*Conquerors and Amazons in Mexico,* "Hispanic American Historical Review". Vol. XXIV, 1944, pp. 561-579.

*One Man's Library, Manila, 1583.* "Hispanic Review". Vol. XV, 1947, pp. 84-100.

*Una venta de libros en México, 1576.* "Nueva Revista de Filología Hispánica". Año II, 1948, pp. 174.-185.

Todos estos artículos, con excepción del de las Amazonas, van acompañados de los interesantes originales descubiertos y estudiados por Leonard. Por necesidades de orden técnico y espacio sin duda, se omiten por desgracia en *Books of the Brave.*

6 Véase a este respecto la obra de Ida Rodríguez Prampolini, que Leonard no menciona, *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca.* México (Talleres Gráficos de la Nación, 1948).

capítulo décimo es un muy cuidadoso estudio del oficio de la Casa de Contratación de Sevilla en el envío de libros a América, de las inspecciones por las que tenían que pasar los embarques, del consiguiente papeleo, de las censuras de rigor del Tribunal del Santo Oficio. Ahí, de pasada, se nos descubre un castizo equivalente de nuestro siglo XVI para el moderno y cada día más tristemente invasor *O. K.: cargue* o *general,* que era lo que se anotaba en el rimero de solicitudes, permisos, registros que se hallaban en regla y cuyos gastos ya se habían pagado.

Los restantes capítulos, con excepción del último, nos llevan por "barcos y libros" (capítulo once) y "visitas y libros" (capítulo doce) a contemplar la fortuna de los libros en los principales mercados: México (capítulos trece y dieciséis), Lima (capítulo catorce), Manila (capítulo quince) y Cuzco *(passim).* La ventura de la picaresca en América se estudia en el capítulo diecisiete. Los dos siguientes están dedicados a seguir los primeros pasos del *Quijote* en las Indias. Se añade mucho a lo que ya don Francisco Rodríguez Marín había escrito sobre el tema. Se pone en tela de juicio, con mucha discreción, la veracidad de la deliciosa *tradición* de Palma sobre cómo fué al Perú el primer ejemplar del *Quijote.*

Las conclusiones ocupan el último capítulo que cierra el libro con el rubro de *la herencia literaria.* Se insiste en la importancia de las leyendas librescas, mezcladas, claro está, a relatos locales indígenas, sobre las acciones de las conquistadores. Se recalca la rapidez —que ya quisiéramos en nuestros días en muchos casos— con que circulaban los libros en el Imperio español: un libro publicado en Madrid o Zaragoza llegaba a Manila el mismo año de su publicación, y en ir a México tardaba sólo unos pocos meses y a veces semanas únicamente. También se insiste en las dudas que no han podido aclararse por completo.

Libro de amor, pero no de pasión; libro objetivo y sólidamente documentado, no transforma la leyenda negra en leyenda blanca o color de rosa, falsas todas al por igual. Va al tono machadiano, más verdadero, de lo gris, y nos convence. Pero lo gris de la leyenda no contagia el estilo del libro, escrito con claros colores y matices, que se hace leer con interés creciente hasta el final.

*Manuel ALCALA.*

*Dimensión Imaginaria*

# UN POEMA

Por *Ida GRAMCKO*

EL orden sufre, lo transido acaba,
todo está en blanco, en doncellez, suspenso,
todo está en ave en formación, en ala
aún no rendida a la embriaguez del viento.
A la impaciencia virginal que aguarda
le va creciendo en derredor un lecho
nacido entre residuos que trabajan
con trizaduras de ámbito y de cuerpo.
Destino manifiesto en amenaza.
Flecha que se dispara desde un resto.
El yo, en caída vertical, señala
un nuevo rumbo entre su añico recto.
La sombra de una faz entra en el alba
como en un rostro sin tocar y abierto.
La nueva cuna se descubre en lápida
que mece un canto maternal, terreno.
Maternidad primera y subterránea
labrando el fruto en el hervor del hueso,
madre cautiva y tutelar que engaña
cubriéndose el jardín con un desierto
de vida individual que luego salva
del hombre, del sepulcro y del espectro.
Madre profunda que los nombres cambia
y toca un surtidor en un cabello,
y dice lluvia cuando ve una lágrima
y llama rosa a lo que fué un cerebro.
Cuando yo digo: falta,
ella pronuncia: acervo.

Si un hombre besa rostros que se apagan
besando está lo personal, lo muerto,
pero ella esquiva rostros como máscaras
y se dispone al infinito beso,
aquel que liga el coágulo y la savia
en primitivo y cálido concierto.
Bajo los pies no hay muerte sino entraña,
arcilla en gestación y advenimiento
de nueva flor que, antes de abrir, prepara
y nutre abajo el despertar enhiesto.
El cráneo ya no lo es sino substancia,
pierde un escombro su sentir deshecho,
juntos coinciden en la comba, irradian
la misma luz de anillo en el encuentro.
Crece la comba en globo, planetaria,
de la ascendente gravidez, y el cielo
mira la tierra maternal que agranda
hora tras hora el círculo y el huevo
donde se empolla un hombre con su larva
como si fuera un mínimo lucero.
"Este era un hombre. Concluyó". I no basta.
El epitafio culminó en recelo.
Su historia avanza en árbol y en fragancia.
El hombre nunca dijo: aquí me quedo.
Dijo: aquí dejo mi emoción exhausta
como una rosa ajada sobre el fuego.
Aquí, ante el muro gris, frente de nada
o acaso de inasible pensamiento,
la certidumbre corporal se exhala
en torno, indefinible, como incienso.
Contorno movedizo que se apaga,
brasa quemada en último arabesco.
Ya no sustenta este perfil que horada
aún como ayer la brisa sin sustento,
ya no conforma la invisible llaga
que abren las uñas en el aire abierto,

defensa de una carne que me clava
erecto sobre el túmulo indefenso,
ya no hay consuelo en la visión esclava
de una mirada que flotó en lo incierto:
formas transidas de ansiedad, mortajas
con que vestí de humanidad mi aliento.
¡Este es mi otoño! En vívida cascada
de hoja mortal e inútil, me desprendo.
Hambre de siglos ávidos me aguarda
desde una fosa en terrenal vocero.
No hay nada que explicar. Hay sólo instancia,
ayuno alerta en insistente ruego.
El cuerpo se despide en su migaja
igual que un pan a orillas del hambriento.
¡Pensar que sólo soy memoria hallada,
tiempo debido a un invisible dueño
que, inédito, en la sombra, me buscaba
como una frente lúcida a un recuerdo!
Siéntome dentro de una inmensa dádiva,
todo el ambiente en torno es como un gesto
de manos extendidas que levantan
y ofrecen mi criatura entre sus dedos.

La tierra pide a todo una añoranza
y todo se lo da en remordimiento.
La soledad que, por el hombre, ufana
devino en gala fácil y ornamento,
erguida en su erosión como una alhaja
y hallando cofre y mano como cerco,
desaparece en la humildad que exclama,
ya en su misión de semen e instrumento.
yo vine aquí como mujer, yo estaba
en mi feminidad como en fragmento.
Hubo una historia enorme con su fábula
para tan pobre y miserable objeto:

el grito de una mano entre la brasa;
notábase el clamor y no el incendio.
¡Ay! era el hombre pero el mundo abarca
ese alarido que hoy es más: engendro
de hogueras que se cruzan y avalanchas
de una escalera en caracol subiendo,
alígera, impalpable, entre barandas
de huesos que une un forjador eterno.
Hay sólo un mártir nítido: el fantasma.
Cede un prestigio al levantarse un velo.
La pompa del racimo se desgarra
y se desborda el río prisionero.
Veste: para la túnica inmolada
no hay ya el reposo de tu piedra; un ceño
fluye de cada pliegue y se dispara
por cada arruga en manantial disperso.
Anda la vida libre y sin mordaza
de piel ceñida a un hontanar violento.
Espacio es puente en que las cosas traban
su antigua relación y su embeleso.
Continuación feliz de la muralla
en un semblante atónito y despierto,
fraternidad de la pared y el ansia,
sienes de cal con pájaros adentro.
Dos comisuras se abren: la ventana,
entre las que sonríe el universo.
Una clausura brota como rama
de la que pende un nuevo nacimiento.
Sangra un tumor: la rosa, y se desangra
en carne de otro mundo descubierto.
Todo retorna en despertar e infancia
como después de un minucioso sueño.
La forma humana con terror de náufraga
hoy vuelve, aullando, como un mar devuelto
que alza y remueve el mástil y las anclas
como ávidas raíces en ascenso

dejando atrás los árboles. I avanzan
barcos llorando lianas en su esfuerzo
hacia la primavera de las aguas.
Surge un saludo, un abanico abierto.
Capullos de olas se abren sin nostalgia
sobre ondas de un teclado resurrecto.
Mana una fuente en ascensión confiada
a quien la muerte le rindió el silencio.
Sin ruido, va el fragor, entre alborada.
La aurora siempre es un callado estruendo.

# JOAN MARAGALL

Por *Ramón XIRAU*

DESENTRAÑAR de los veinte y pico de volúmenes que componen su obra completa, el sentido profundo y original del poeta Joan Maragall, es labor para tiempo y labor que debe realizarse algún día. Joan Maragall es el poeta por excelencia en una España de poesía limitada, con sus Romanticismos intranscendentes. Se encuentra, en verdad, en la obra de Maragall una riqueza que en vano buscaríamos en otros poetas españoles de su siglo. Grandeza de hombre total, de poeta con visión de las cosas humanas, de poeta en el más alto y más real sentido de la palabra. Si cupieran, en poesía, las conexiones, éstas deberían hacerse con San Juan, con Novalis, con Keats. No es justo, pues, el alejamiento en que permanece de las mentes hispánicas esta obra de transcendencias. Por satisfechos nos daremos si alguna de su luminosa grandeza se transluce en estas páginas limitadas.

### *Joan Maragall y España*

LAS ideas políticas de Joan Maragall, son las ideas de quien ve con claridad el origen del problema español. Moderado, profundamente religioso, es Maragall de un catolicismo abierto que no por ello abandona sus raíces profundamente Cristianas.

Por lo que toca a sus ideas en torno a España. Maragall se sitúa, por el lado de Cataluña, en torno a un eje que, en las letras Castellanas, se ha acordado definir como "generación del 98".

De ahí que las ideas de Maragall sean, primeramente críticas. Mas de un contacto entre la crítica maragalliana y la reacción de un Machado, de un Unamuno, de un Costa. Sin embargo, en la posición del poeta catalán, hay acaso una visión más penetrante y un intento constructivo más verdadero.

Se ha podido definir el espíritu catalán por esta cualidad que implica la palabra "seny", mezcla de razonabilidad, sensatez, equilibrio mental. Es Maragall, en política, un hombre de "seny". Hay un cierto empirismo de lo razonable en el alma del catalán. Con ello se opone su modo de ser al dogmatismo de Castilla. Su visión del problema de España está preñada de este empirismo claro.

La parte crítica de la obra maragalliana es dolorosa. Después de la derrota de Cuba y Filipinas, su reacción corre parejas con la de los grandes escritores contemporáneos de Castilla. Y así, en su "Oda a España", habla el poeta:

Escolta Espanya, —la veu d'un fill
que et parla en llengua —no castellana;
parlo en la llengua —que m'ha donat
la terra aspra:
en'questa llengua —pocs t'han parlat,
en l'altra, massa.[1]

Y llega al final de desesperanza absoluta: la visión de una España desintegrada:

On ets Espanya? —No et veig enlloc.
No sents la meva veu atronadora?
No entens aquesta llengua que et parla entre perills?
Has desaprés a entendre an els teus fills?
Adeu Espanya.[2]

La crítica se dirige, aceradamente, al espíritu Castellano: "El espíritu Castellano ha concluído su misión en España... La nueva civilización es industrial, y Castilla no es industrial; el moderno espíritu es analítico, y Castilla no es analítica; los progresos materiales inducen al cosmopolitismo, y Castilla, metida en un centro de naturaleza africana, sin vistas al mar, es refractaria al cosmopolitismo europeo; los problemas económicos y las demás cuestiones sociales, tales cuales ahora se pre-

[1] Escucha España la voz de un hijo — que te habla en lengua no castellana — hablo en la lengua que me ha dado la tierra áspera: en esta lengua pocos te hablan; demasiado en la otra.

[2] ¿Dónde estás España? No te veo por parte alguna —¿No oyes mi voz atronadora? —¿No entiendes esta lengua que te habla entre peligros? ¿No sabes ya entender a tus hijos? Adiós España.

sentan, requieren, para no provocar grandes revoluciones, una ductilidad, un sentido práctico que Castilla no sólo no tiene, sino que desdeña tener. . ." [3]

Hay, evidentemente, en Maragall un "catalanismo" hondo. Y sin embargo, también su crítica al espíritu cerrado de algunos catalanistas, es dura, y le lleva a la conclusión siguiente: ". . .el catalanismo para ser españolismo ha de ser heroico, y su primera heroicidad ha de ser la mayor; vencerse a sí mismo. Vencer el impulso de apartamiento en que nació; vencer sus rencores y sus impaciencias, y vencer un hermoso sueño".[4]

Y ahí está lo positivo del espíritu de Maragall. Si por una parte critica las violencias extremistas, "separatistas", diríamos, tanto de Castilla como de Cataluña, no se deja llevar por la pura crítica, ni por una solución heroica e irracional a lo Unamuno, sino que busca una solución real, orgánica. No es extraña coincidencia que los mayores espíritus de las letras, el pensamiento, y las ciencias, en Europa, substituyan las viejas nociones estáticas por nuevas concepciones dinámicas, creadoras, vitales; valores humanos. Y Maragall, a pesar de las circunstancias, permanece optimista por cuanto se refiere al espíritu de España integrada. No hay en el optimismo de Maragall raptos heroicos pero inoperantes. Hay siempre este peso de razonabilidad tan arraigada a su alma y al espíritu del pueblo a que pertenece. No hay que romper bruscamente con las tradiciones. Puesto que el ser del hombre es vida y temporalidad, su razón debe ser evolutiva. "Los españoles nuevos han de improvisarse políticos, alternando con políticos viejos, hacerse consentir de ellos, sin contaminarse de su espíritu; han de introducirse en los organismos caducos sin ser repelidos por los mismos, trabajarlos fuertemente sin que les queden en las manos hechos polvo. . .".

El fin de esta reorganización paulatina pero segura, lo encontramos de múltiples maneras expresado en la obra de Maragall. Voces hermanas resuenan en el Portugal de Oliveira Martins. Voces cercanas le hacen eco en la política federalista de Pi i Maragal. Es el ideal de Maragall el de una España no dogmática, sino crítica, no estática, sino dinámica, no absolutista, sino empírica, no esquemática, sino orgánica. En uno de sus

[3] Joan Maragall: "Obres Completes". V. XX, p. 100.
[4] Idem. Idem. V. VII, p. 118.

poemas circunstanciales, que escogemos más por su significado que por su valor intrínseco, la idea se nos presenta con tanta claridad como amplitud. El reino de Castilla fué el del Renacimiento. En esta época Cataluña, dormida, no entendía, en su letargo, lo que significaba España. Hasta que un día:

Un día un canto de añoranza,
resonó por el país
y ella al oír la voz amada
abriendo los ojos, se sonrió,
se desperezó lentamente
miró en torno, sorprendida.
i vióse fuerte y reforzada. . .
. . .durmiendo al sol vió a Castilla
i otra nación al otro lado. . .

Y entonces, en este despertar de la periferia española, aparece, de una vez para todas, la visión de España total y orgánica:

Vió que España era una en tres
porque tres lenguas en ella oía
y eran las tres una harmonía
y una sola nada era.

Su ideal se resume en estas palabras:

¡Oh, Portugal! démosnos las manos
pon tú las tuyas, ¡oh Castilla!
España, España, así eres bella
los pueblos libres son los grandes.

En el Himno Ibérico aparece la admiración hacia la España toda, y en ella, la admiración por Castilla. Y allí se prevé la revigorización de Castilla, por la periferia española:

Sola, sola en mig dels camps
terra endins, ampla es Castella,
I esta trista, que sols ella
no pot veure els mars llunyans.
Parleu-li del mar, germans![5]

---

[5] Sola, sola, entre los campos — tierra adentro, amplia es Castilla — y está triste, que sólo ella — no puede ver los mares lejanos — Habladle del mar, hermanos.

Ya no se es español de una sola y única manera; la idea de España se enriquece con la compenetración de las diversas nacionalidades peninsulares. Y este es el gran ideal maragalliano de integración.

### *Palabra y Poesía*

La Palabra es, según Maragall, aquello que de más alto se la ha dado al hombre. Una como gracia o revelación. El sentimiento entero de la religiosidad de la palabra, le da a la poesía de Maragall su verdadero nivel poético.

En su artículo "Poesía", escrito en lengua castellana nos define Maragall lo que entiende por poesía: "Poesía es el arte de la palabra; arte es la humana expresión de la belleza; belleza es la relación de la esencia y la forma; forma es la huella del ritmo de la vida en la materia".[6] Poesía clásica, se diría, puesto que se acentúa la parte formal del poema. Mas si leemos en detalle, vemos que el elemento central de la expresión poética no es ya la forma en sí, sino la forma en tanto nos representa "el ritmo de la vida en la materia". Poesía es pues algo mucho más transcendental que la forma pura, ya que el fondo y la forma "son una misma cosa".[7] Y vemos ya el carácter transcendente de la palabra poética. Palabra y forma vital son los dos elementos básicos, que se reducen a una noción última: "palabra viva". La palabra viva es aquella que se adapta a lo real, a su forma viviente, como lo cóncavo a lo convexo. Y ahí está el carácter "sagrado" de la palabra. "Dice San Juan que en el principio era la palabra, y que la palabra estaba en Dios, y la palabra era Dios; y que por ella fueron hechas todas las cosas; y que la palabra se hizo carne y habitó en nosotros. ¡Qué abismo de luz! Con qué temor deberíamos hablar pues, habiendo en la palabra todo el misterio y toda la luz del mundo. Deberíamos hablar como encantados, como deslumbrados".[8] Palabra es espíritu y es a la vez, realización carnal de este espíritu: "... yo creo que la palabra es la maravilla mayor del mundo porque en ella se abrazan y confunden toda la maravilla corporal y toda la maravilla espiritual de nuestra naturaleza".[9]

---

[6] MARAGALL. "Obres completes". V. III, p. 87.
[7] Idem, Idem, V. III, pp. 106-107.
[8] Idem, Idem. Vol. III, p. 74.
[9] Idem, Idem, Vol. III, p. 73.

El poeta "maravillado" por la palabra, revela la realidad; funda su realidad en la visión de la esencia del mundo. Y así hallamos en Maragall la idea muy "moderna" del poeta como vidente, más bien que como creador: "El poeta no suele decir cosas nuevas, no es su oficio; lo es el echar sobre las ideas la luz de la forma en que vienen dichas; y esto es lo nuevo, la relación de la esencia por la forma"[10]

Ahora bien, ¿dónde encontrar esta palabra reveladora, esta palabra transcendente que hace del poeta un visionario? En la solución de este problema es Maragall, también, un "moderno". La fuente de toda riqueza expresiva se encuentra en el pueblo. Como Unamuno y Machado más tarde, predica Maragall la vuelta al lenguaje sencillo de los hombres del campo, de los hombres del mar.

"Aprended a hablar del pueblo... Aprended a hablar de marineros y pastores".[11] Y entonces Maragall nos cuenta su experiencia vital. Nos cuenta cómo un día, en la costa cantábrica, llegaron, a la puesta del sol, dos hombres del campo; todo el mundo estaba en silencio, cuando uno de ellos pronunció la palabra reveladora: "Mira". Y todos sintieron la importancia de aquella palabra sencilla. Cuéntanos asimismo (dejemos que nos hable en sus propias palabras), de un día en las montañas: "Otra vez también en el Pirineo, pero del lado de allá, y de noche, nos salió en la oscuridad del camino una niña mendigando con voz de hada. Le pedí que me dijera algo en su lengua propia, y ella, toda admirada, señaló el cielo estrellado, y dijo no más: *Lis esteles.* Y yo sentí que también esto era hablar".[12]

Poesía, es pues, suprema sencillez expresiva, y, por lo tanto, suprema revelación del ser del Universo. Así, "cuando los poetas sepan enseñarnos este lenguaje simple y sublime, haciéndonos olvidar en su olvido, entonces llegará su reino, y todos hablaremos encantados en la música creadora".[13] Como se ha dicho más tarde, poesía es inocencia, y hay en el carácter del poeta una sencilla desnudez de recargos. El poeta hablará por sugestión directa: "Nos entenderemos sólo por el amor de ha-

---

[10] Idem, Idem, Vol. VIII, p. 107.
[11] Idem, Idem, Vol. III, p. 78.
[12] Idem, Idem, Vol. III, p. 80.
[13] Idem, Idem, Vol. III, p. 81.

blar; porque, en amor, medio entender una palabra es mucho más que entenderla del todo".[14] "Porque el poeta es el hombre más inocente y más sabio de la tierra".[15]

Y entre sus ideas de poesía, se destacan, límpidamente, en este estilo claro de Joan Maragall, algunas de las intuiciones más nuevas, algunas de sus ideas llenas de futuro, de originalidad interpretativa.

Encuentra por ejemplo, Maragall (Valéry habría de repetirlo años más tarde), el origen de la palabra en esta especie de ritmo misterioso primero, fuente de toda expresión: "En poesía, el concepto viene por el ritmo de las palabras: esta es su señal inconfundible y su misterio; así se realiza en ella la revelación de la esencia por la forma".[16]

Nos dice también el carácter vital de la poesía, aun bajo sus formas más puras. Así, hablando del Dante, afirma: "Era su tiempo su mundo, lo que dió vida a aquel ultra-tiempo, a aquel ultra-mundo que él quiso representar. Quiso hacer el poema didáctico, pero como era un gran poeta le resultó la epopeya viva".[17]

Entre sus intuiciones, se destaca aquella que los simbolistas tomarán, más tarde, como base de sus ideas poéticas. Intuición que ya sobresalía en el carácter medio y balbuciente de la expresión amorosa de que hablábamos más arriba: "Dice un comentador de la Divina Comedia que con ella Dante se propuso escribir un poema didáctico y le resultó una epopeya. Y es esto, es lo *impensado,*[18] lo que prevalece como poesía".[19]

Puede así entreverse, ligeramente, la importancia de las ideas de Joan Maragall sobre la poesía. No es él solamente el mayor poeta de la poesía española del siglo XIX, sino que es también, su más profundo teórico. En su sentido universalista y religioso, en su divinización de la poesía, entronca Maragall con el romanticismo. En su idea de la perfección formal con el clasicismo. En su idea de la poesía como realidad "impensada", con los movimientos más modernos. En el entrecruce de los tiempos es Maragall un poeta sintético, total, con toda la fuerza de sus dimensiones.

---

[14] Idem, Idem, Vol. III, p. 81.
[15] Idem, Idem, Vol. III, p. 81.
[16] Idem, Idem, Vol. VIII, pp. 106-107.
[17] Idem, Idem, Vol. III, p. 103.
[18] Subrayamos nosotros.
[19] Idem, Idem, Vol. III, p. 101.

### *La poesía de Joan Maragall*

Si ahora, después de estas premisas "teóricas" intentamos penetrar en la obra misma del poeta, se nos aclararán, por el hecho mismo de su poesía, sus ideas básicas. Pocos poetas como Maragall realizan la comunión de sus ideas con sus hechos. No hay poesía más identificada con su teoría que la del poeta catalán. Como que sus ideas vienen de su experiencia de gran poeta.

Intentemos, pues, ver algo de esta poesía límpida, no muy extensa, pero sí, siempre, muy profunda.

Es evidente que la poesía de Maragall es, ante todo, poesía Mediterránea. Pero decirlo así es a la vez decir mucho y decir muy poco. Poesía Mediterránea es también la poesía de Andalucía, y, sin embargo, hay entre la obra de Maragall y la de los Andaluces casi tanta diferencia como podría haberla si la comparamos a la de los Castellanos. Lo que puede afirmarse, sin duda, es una cierta comunión de espíritu Mediterráneo (transparencia, claridad, estría definida), que hallamos en los poetas de Grecia y Roma, en los poetas de Provenza, en los poetas de Italia. Mayor unión íntima parece dar a las culturas el mar que la tierra. Y a esta unión costera, pertenece en gran parte, la lírica catalana: de Lull a nuestros días. En lo que toca a Joan Maragall, la comunión parece realizarse mayormente con Grecia. Nicolau d'Olwer ha señalado con poesía y acierto en su "Pont de la Mar Brava", la relación medieval de Cataluña con el Oriente Mediterráneo. La conexión Maragall-Grecia es evidente; en su manera de respirar el paisaje, en su manera de sentir por todos los sentidos, pero ante todos, por el de la vista, aquel supremo sentido que destacaba Aristóteles al comienzo de su "Metafísica".

Su obra dramática (lírica antes que dramática aun en su tema básico), nos lleva de pleno a Grecia. Así en el drama maragalliano de "Nausica". En este drama de la belleza y la inocencia, se nos aparece el doble entronque de Maragall. En su propia introducción poética, nos da Maragall sus conexiones:

> . . .vull retreure
> els mots divins d'Homer, en un teatre,
> per refrescar-m'hi el cor en sos meandres

i fer-me nou lo vell. I en dec l'idea
al poeta mes gran de l'Alemanya".[20]

Por una parte el símbolo homérico. Por otra, el entronque de Maragall con Alemania. Con Goethe. No es de extrañar este contacto doble. Acaso a la Alemania romántica y no a la Francia clásica se debe la interpretación y la integración, dentro del pensamiento moderno, de la vida y las ideas helénicas. A través de Alemania descubre Maragall a Grecia; por Goethe, por Novalis, por el propio Nietzsche tan distinto a la esencia de Maragall. Hay, pues, un clasicismo de Maragall, un clasicismo verdadero y profundo que debe de existir en todos los grandes poetas; que hallamos tanto en Góngora como en Garcilaso, tanto en Lull como en Auzias March, tanto en Ronsard como en Keats. Este clasicismo de Maragall trataremos ahora de definirlo un poco.

Sintetízase en dos palabras: serenidad, visión. En las "Vistas al mar", más que en parte alguna aparece este clasicismo de color y forma. Lo cual no quiere decir, en lo más mínimo, que sea clasicismo frío, deshumanizado. Ya hemos visto que muy lejos estaba Maragall de lo que se ha llamado más tarde, la "deshumanización del arte". Es la pura emoción que produce la pureza de lo visto, de lo sentido, y tocado a distancia, por los ojos. El paisaje entero, es el reflejo de esta visión interna, de esta serenidad del espíritu:

Vora la mar eternament inquieta
floreix inmovil la pomera blanca,
i el presseguer vermell, que riu i brilla
prop la mar inquieta, aquietadora".[21]

Los elementos son mínimos; la sencillez es perfecta. Y la profundidad es intensa. Pocas veces un poeta ha realizado con tan pocos motivos, poesía tan viva. Lo blanco del manzano; el rojo de los melocotones; y el mar "inquieto, aquietador". Pocas veces se ha realizado mejor la comunión de fondo y forma: de esta forma que revela la esencia de las cosas.

---

20 Maragall: "Obres Completes". V. XXII, p. 18.

21 Cerca del mar eternamente inquieto, — florece, inmóvil, el manzano blanco, — y melocotón rojo que ríe y brilla — cerca del mar inquieto, aquietador".

El poema entero, es una continua adaptación de la palabra rica y viva, a la realidad cromática y palpitante. En la descripción del mar movido por el viento, por ejemplo:

El vent se desferma
I tot el mar canta
Mar brava, mar verda, mar escumejanta!
L'onada, s'adreça,
venint s'ageganta,
avença i s'acosta
callada que espanta.
L'escuma enlluerna,
el sol l'abrillanta,
l'onada s'esberla
i cau ressonanta.
Mar brava, mar verda, mar escumejanta! [22]

Y esta misma sencillez punzante, aparece, con su brillo de noche, de mar, de tierra, de cielo, en todos los poemas de Maragall.

En aquella noche "Infinita", de la Purísima:

Quin cel mes blau aquesta nit!
Sembla que es vegi l'infinit,
l'Infinit sense vels,
mes ennla de la lluna i dels estels.[23]

En el verde de la "Fageda d'en Jordà":

Si vas pels volts d'Olot, amunt del pla
trobaràs un indret verd i profond
com mai cap més n'hagis trobat al món;
un verd com d'aigua endins, profond i clar'
el verd de la fageda d'en Jordà.[24]

Por una parte, pues, este elemento de sencillez; por el otro el tono popular, el contacto con su pueblo y con su lengua.

[22] El viento se desata — y todo el mar canta — Mar brava, mar verde, mar espumeante. — La ola se levanta, — viniendo se agiganta — avanza y se acerca — callada que espanta — La espuma ciega,— el sol le da brillo — la ola se rompe, — y cae resonante — Mar brava, mar verde, mar espumeante.

[23] Qué cielo tan azul esta noche — Parece que se vea el infinito — el infinito sin velos — más allá de la luna y las estrellas.

[24] Si vas cerca de Olot, llanura arriba — hallarás un lugar verde y profundo — como jamás hayas visto otro en el mundo — un

Y entonces tenemos al Maragall que canta la Sardana, los fuegos de San Juan, la Virgen del Valle de Núria.

Característica típica de la lengua catalana, es la onomatopeya. Un grito agudo se llama "xiscle"; y el lenguaje popular ha hecho de la lluvia menuda un "xiu-xiu". Este valor de los medios tonos, de las consonantes suaves como un roce que encontramos en el gallego-portugués, y en el provenzal, dan a la lengua catalana una capacidad de adaptación a los elementos naturales de que carecen, a veces, otras lenguas. Sin exageraciones, su clasicismo y su visión clara se los impiden, Maragall recurre a veces al uso de la palabra sugestiva, de la expresión incitante.

Así, en uno de sus más bellos poemas, el dedicado a la muerte de un joven; desde su abrir de horizontes sin fin:

T'en vas anâ amb aquell ponent dolcissim. . .[25]

Pasando por el ritmo de la muerte:

. . .L'alé anava i venia
suaument emperesit, sins que esperarem. . .
I no torna. . . Llavores esclataven
mes alts els plors al Cel. . . Ell ja no hi era. . .

Hasta el horizonte abierto del final:

Pro a fora, al camp, era un ponent dolcíssim,

La cumbre de la poesía de Maragall, si puede hallarse cumbre en una obra de regularidades como la suya, debe buscarse, sin embargo, en su Cántico espiritual. A él dirigiremos, ahora, nuestra atención.

### *Cántico espiritual*

EN un artículo sobre "La Muerte"[26] oponía Maragall el miedo y el valor frente a la muerte, y hacía del saber morir un

verde de agua adentro, profundo y claro — el verde de las hayas de Jordà.

[25] Te fuiste con aquel ocaso dulcísimo. . . El aliento iba y venía, suavemente perezoso, hasta que esperamos. . . — I no volvió. . . Entonces estallaron más altos los llantos del cielo. . . El ya no estaba. . . — Pero fuera, en el campo, era un ocaso dulcísimo.

[26] JOAN MARAGALL: "De la Muerte". "Obres Completes". Vol. XV, pp. 168-172.

valor de vida: "Jesucristo al venir a la tierra, opone al miedo pagano el valor cristiano en presencia de la muerte. Escoge sus apóstoles, no entre hombres de talento, de prestigio, de posición social, sino entre hombres que no tengan miedo a la muerte". Y añade, algo más lejos: "Saber morir, arte profundo: arte, que no ciencia, pues hay en ello mucho de don; arte profundo de la vida, flor de ella. Hemos visto morir hombres jóvenes ardientemente enamorados de la vida, y éstos eran los que morían mejor: ¿por qué? Los más fuertes para la vida, más fuertes también para la muerte".

Esta serenidad frente al problema esencial del hombre, hace el centro de su "Catico espiritual". No es que Maragall no sienta el problema en su sangre. Pero Maragall es un hombre de fe. Veamos esta fe suya, serena y vidente, hondamente cristiana, en sus versos.

Empieza el poema con el optimismo típicamente maragalliano. El tema de la belleza del mundo, y se pregunta el poeta:

> Si el món ja és tan formós, Senyor, si es mira
> amb la pau vostra a dintre de l'ull nostre,
> qué més ens podeu dâ en una altra vida?[27]

Afirmación primera de las cosas del mundo, con su belleza, su colorido, su realidad sensual, visual. Y surge entonces la afirmación del cuerpo:

> Perxó estic tan gelós dels ulls i el rostre
> i el cos que m'heu donat, Senyor, i el cor
> que s'hi mou sempre... i temo tan la mort![28]

El temor de la muerte viene de la afirmación última de la belleza de esta vida y de este mundo:

> Amb quins altres sentits me 'l fereu veure
> aquest cél blau damunt de les muntanyes,
> i el mar inmens, i el sol que pertot brilla?

---

[27] Si el mundo ya es tan hermoso, Señor, si se mira — con la paz tuya dentro del ojo nuestro — ¿qué más nos podrás dar en otra vida?

[28] Por esto estoy tan celoso de los ojos, y el rostro — y el cuerpo que me has dado, Señor, y el corazón, que en él se mueve siempre... y temo tanto la muerte.

Deu-me en aquests sentits l'eterna pau
i no voldré mes cél que aquest cél blau.[29]

Y pide el poeta la confirmación eterna de esta vida, con sus montes, sus mares, su corporalidad.

Vivir es ver. Y lo que el poeta pide es una vida transcendente, que sea la superación de esta vida misma. Y así concluye el poema, en su serenidad romántica:

I quan vinga aquella hora de temença
en que s'acluquin aquests ulls humans,
obriu-me'n Senyô, uns altres de mes grans,
per contemplar la vostra faç, inmensa,
Sia'm la mort, una major naixença.[30]

Visión sensual sí, tan distinta de la visión Castellana, de un San Juan de la Cruz, de un Fray Luis de León. Visión sensual; pero siempre, y ahí radica la diferencia y la importancia, función esencial del sentido de la vista. Morir es cerrar los ojos. Y el poeta le pide a Dios, que en su muerte, le abra los ojos, a una mayor realidad. Que morir sea renacer. En parte alguna se ve con mayor exactitud esta comunidad del vivir y el ver.

La obra de Maragall, es por sus temas, y por su manera de pronunciarlos (no hay novedad en poesía, no es este el oficio del poeta), una obra de carácter universal. Conserva los caracteres de su tierra. En ella va esta claridad de visión que encontramos en Ramón Lull, en Bernt Metge, en Ruyra, en Carner en nuestros días. Va en ella también, esta pasión contenida, seca y fuerte, que vivía en la obra de Auzias March. Pero por encima de sus entronques, está la obra de Maragall en el nivel de los grandes líricos. A la altura de los grandes poetas de la tradición poética de Occidente.

---

[29] Con que otros sentidos me harás ver — este cielo azul encima de los montes, i el mar inmenso que brilla por doquier? Dame en estos sentidos la eterna paz — y no querré más cielo que este cielo azul.

[30] Y cuando llegue esta hora de temor — en que se cierren mis ojos humanos — dame señor otros mayores — para que contemple tu faz inmensa. Séame la muerte un nacimiento mayor.

# SITUACION DE LA NOVELA

Por *Julio CORTAZAR*

ALGUNA vez he pensado si la literatura no merecía considerarse una empresa de conquista verbal de la realidad. No por razones de magia, para la cual el nombre de las cosas (el nombre verdadero, oculto, ese que todo escritor busca aunque no lo sepa) otorga la posesión de la cosa misma. Ni tampoco dentro de una concepción de la escritura literaria según la entendía (y preveía) Mallarmé, especie de abolición de la realidad fenomenal en una progresiva eternización de esencias. Esta idea de la conquista verbal de la realidad es más directa y por supuesto menos poética; nace sobre todo de la lectura de tantas novelas y también, probablemente, de la necesidad y la ambición de escribirlas. Tan pronto se pasa la etapa adolescente en que se leen novelas para desmentir con un tiempo ficticio los incesantes desencantos del tiempo propio, y se ingresa en la edad analítica en donde el contenido de la novela pierde interés al lado del mecanismo literario que lo ordena, descubre uno que cada libro lleva a cabo la reducción a lo verbal de un pequeño fragmento de realidad, y que la acumulación de volúmenes en nuestra biblioteca se va pareciendo cada vez más a un microfilm del universo; materialmente pequeño, pero con una proyección en cada lector que devuelve las cosas a su tamaño mental primitivo. Es así que mientras las artes plásticas ponen nuevos objetos en el mundo, cuadros, catedrales, estatuas, la literatura se va apoderando paulatinamente de las cosas (eso que después llamamos "temas") y en cierto modo las sustrae, las roba del mundo; así es como hay un segundo rapto de Helena de Troya, ese que la desgaja del tiempo.

Puestos a mirar de tal manera la literatura, su "historia" consistiría no tanto en la evolución de las formas como en las direcciones y estrategia de su empresa de conquista. Si de lo que se trata es de apoderarse del mundo, si el lenguaje puede concebirse como un superalejandro que nos usa desde hace 5,000

años para su imperialismo universal, las etapas de esta posesión se dibujan a través del nacimiento de los géneros, cada uno de los cuales tiene ciertos objetivos, y la variación en las preferencias temáticas, que revelan la toma definitiva de un sector y el paso inmediato al que le sigue. Así, es fácil reconocer las grandes ofensivas como aquella, por ejemplo, en la que el mundo cartaginés sucumbe ante el lenguaje en *Salammbô.* Y al hablar de novela histórica cabe incluso sugerir con alguna travesura que lo que llamamos historia es la presa más segura y completa del lenguaje. Las pirámides están allí, claro, pero la cosa empieza a tener sentido cuando Champollion rompe una lanza contra la piedra, la piedra de Rossetta, y hace surgir la historia en las evocaciones del Libro de los Muertos.

Por eso la literatura no es demasiado feliz en un dominio de reconstrucción total que compete a su aliado el historiador, y se entrega con mayor fruición a otros temas; pronto se advierte que prefiere las zonas más recortadas en el tiempo y los objetos más inmediatos al interés humano en cuanto cosas vivas y personales. Por eso, y desde que Narciso sigue siendo la imagen más cabal del hombre, la literatura se organiza en torno a su flor parlante, y empeña (está en eso) la batalla más difícil y azarosa de su conquista: la batalla por el individuo humano, vivo y presente, ustedes y yo, aquí, ahora, esta noche, mañana. Los temas, por comprensibles razones estratégicas, se vuelven más inmediatos en el tiempo y el lugar. Ya la *Ilíada* está en ese sentido más próxima a la literatura actual que la *Odisea,* donde el tiempo se diluye y los hombres van por los sucesos; mucho tiempo había pasado ante las puertas de Ilión, pero el relato empieza en un momento dado y el transcurso cobra un valor de jornadas repletas de acaeceres. Nada se diluye allí, Aquiles y Héctor son la prefiguración del individuo que se asume íntegramente en la hora, en *su* hora, y juega su juego. También Fausto, después. Y bastará un día de la historia de la ciudad de Dublín, Irlanda, para que el lenguaje se apodere del señor Leopold Bloom y su entera circunstancia. Parecería que apretando el tiempo, la literatura expande al hombre.

Dejando a un lado los temas, vale la pena probar nuestra concepción de lo literario en la forma en que evolucionan los llamados "géneros". Interesa aquí observar la vigencia especial de cada género con relación a las distintas épocas, porque en este juego de sustituciones y renacimientos, de modas fulminantes y largas decadencias, se cumple el lento ajuste de lo lite-

rario a su propósito esencial. El vasto mundo: he aquí una calificación que amanece temprano en el asombro del hombre frente a lo que lo envuelve y prolonga. Vasto y vario, teatro para una inacabable cacería. Entonces hay como un reparto vocacional y de ese reparto surgen los géneros: está el nefelibata y el nomenclador, el arponero de los conflictos internos, el que urde las mallas de las categorías, el que trasciende las apariencias, el que juega con ellas; de pronto es la poesía o la comedia, la novela o el tratado. Primero (siempre ha sido igual, véase la marcha de la filosofía o la ciencia) se atiende a lo de afuera. Hay que nombrar (porque nombrar es apresar). Ahí está todo: esa estrella esperando que la llamemos Sirio, esas otras ofreciéndose a los lapidarios para que monten las constelaciones. El mar, para que le digan que es purpúreo, o nuestro río para que le enseñen que es de color de león. Todo espera a que el hombre lo conozca. Todo puede ser conocido. Hasta el día en que surge la duda sobre la legitimidad de ese conocimiento; entonces la literatura favorece la revisión previa e interna, el ajuste de instrumentos personales y verbales. A la ingenua alegría de la épica y el salto icario de la lírica sucede la cautelosa palpación del terreno inmediato, el estudio de si la alegría es posible, de si el trampolín ayudará al salto.

Pues bien, esta lúcida conciencia, presente en la entera literatura moderna, para la cual nada es más importante que el hombre como tema de exploración y conquista, explica el desarrollo y estado actual de la novela como forma predilecta de nuestro tiempo. Pero aquí me interesa disipar un malentendido que podría confundir todo lo que sigue. Actualmente nos hemos curado del riguroso concepto apolíneo del pasado clásico, y nos es fácil advertir las sombras que proyectan las claras columnas áticas y los serenos paisajes virgilianos. En las figuras aparentemente más objetivas de la literatura antigua descubrimos una subjetividad que la psicología contemporánea saca a luz con toda su riqueza. Mirando así las cosas, se podría suponer que Edipo —como personaje novelesco; no quiero atarme académicamente al concepto preceptivo de novela—, es tan contemporáneo nuestro como un héroe de Mary Webb o de François Mauriac. El malentendido, sin embargo, estaría en detenerse en las figuras ya dadas y no en el proceso causal que les confiere nacimiento. Es en ese proceso, precisamente, donde reposa la diferencia capital entre nuestra novelística y la línea novelesca del pasado. Esquilo nos da en Edipo un producto

de oscuras intuiciones míticas y personales; privilegio de poeta es prescindir de la verdad discursivamente buscada y hallada. Esquilo también puede decir que no busca sino que encuentra. Edipo salta a escena como saltan en el corazón de Rilke los versos de su primera elegía de Duino. Y si tomamos a Aquiles, mucho más primario, sencillo y objetivado que Edipo, se advierte en seguida que sus movimientos psicológicos se dan como cosa vista, o experimentada, o supuesta por Homero, pero que el acento del novelista (no se me negará que la *Ilíada* es una espléndida novela) está puesto, no en el análisis de estos movimientos, sino sólo en su comprobación y su traducción en actos, en sucesos. He aquí la épica en su raíz misma, y la épica es la madre de toda novela como se puede leer en los tratados escolares. "Canta, oh Musa, la cólera del Pelida Aquiles. . .". Pero lo que se canta no es la cólera sino sus consecuencias. En tanto que toda novela significativa de nuestro tiempo termina allí donde principia el novelista épico: lo que importa es saber por qué Aquiles está enojado, y una vez sabido esto, por qué la causa provocaba cólera en Aquiles y no otros sentimientos. Y luego, ¿qué es la cólera? Y además, ¿hay que encolerizarse? El hombre, ¿es cólera? Y también, ¿qué oculta, por debajo de sus formas aparenciales, la cólera?

Este repertorio de preguntas constituye la temática esencial de la novela moderna, aunque interesa establecer dos etapas sucesivas en su desarrollo. De pronto, y por causas que entroncan con el descrédito de los ideales épicos de la edad media, la novela renace de sus esbozos clásicos, pasea incierta por el Renacimiento donde le llenan las alforjas de abundante material discursivo y de desecho (la grandeza de la novela, su abarcabilidad infinita, es a veces su peor miseria), y luego de enderezarse con Cervantes y los autores del siglo XVII, inicia en el XVIII la primera de sus dos etapas modernas, que llamaré gnoseológica para prolongar la comparación que hice antes con la evolución de la filosofía. La novela enfoca los problemas de siempre con una intención nueva y especial: conocer y apoderarse del comportamiento psicológico humano, y narrar eso, precisamente eso, en vez de las consecuencias fácticas de tal comportamiento. Las preguntas en torno a cómo es posible la cólera de Aquiles empiezan a ser contestadas, y cada novela representa o intenta un nuevo aporte al conocimiento del mundo subjetivo; conocimiento imperfecto por fallas en el instrumental (como se verá luego) pero que interesa al novelista en cuanto

operación preliminar de toda vuelta a la narrativa lisa y llana. Sin que ellos mismos lo adviertan a veces, parecería que en el novelista del siglo XVIII y especialmente del XIX se da una conciencia vergonzosa, un sentimiento de culpa que lo lleva a explorarse como persona (Rousseau, el *Adolphe* de Benjamín Constant) y explorar el mundo de sus héroes (Prévost, Stendhal, Dickens, Balzac) para asegurarse de que el hombre como tal puede llegar a conocerse lo bastante para de allí, por proyección sentimental e intelectiva, reanudar sobre bases sólidas la empresa de conquista verbal de la realidad que los clásicos habían intentado con su libre desenfado.

Esta primera etapa de la novela moderna es, pues, de tipo marcadamente gnoseológico, y se diría que el espíritu de Manuel Kant la sobrevuela como exigencia de autoconocimiento previo. Por fortuna, el novelista es ese hombre que no se asusta del númeno, aunque lo sospeche agazapado y fuera del alcance de sus palabras. Por eso, dentro de la etapa que busco caracterizar, al sondeo intensivo de la subjetividad humana, exaltada a primer plano y gran tema novelesco con el romanticismo, se agrega luego el análisis de cómo esa subjetividad se vierte sobre el contorno del personaje, condiciona y explica sus actos. Así nace Emma Bovary que lleva la provincia consigo hasta en el afán ridículo y patético de desprovincializarse. Así se ordena la teoría de los Rougon-Macquart, las vidas dolidas de Oliver Twist y de David Copperfield, la carrera de los muchachos balzacianos que suben al asalto de París. Creo poder afirmar que al margen de sus inmensas diferencias locales y personales, la novela del siglo XIX es una polifacética respuesta a la pregunta de *cómo* es el hombre, una gigantesca teoría del carácter y su proyección en la sociedad. La novela antigua nos enseña que el hombre es; los comienzos de la contemporánea indagan cómo es; la novela de hoy se preguntará su *por qué* y su *para qué*.

Pero esta última etapa nos alcanza y nos envuelve, es nuestra novela, y todo lo que he de decir sobre ella tenderá a elucidar su diferencia y lo que creo —en un sentido extraliterario— su progreso sobre la etapa ocho y novecentista. Ya en el umbral de nuestro tiempo quiero hacer el alto necesario para plantear esta cuestión previa: ¿Por qué hay novelas? O mejor: ¿Por qué, entre todos los géneros literarios, nada parece hoy tan *significativo* como la novela?

Me veo precisado a repetir una noción que, a causa de su uso indiscriminado y entusiasta, va tomando cada vez más la dudosa vigencia de los lugares comunes. Es ésta: lo que llamamos poesía comporta la más honda penetración en el ser de que es capaz el hombre. Sedienta de ser, enamorada de ser, la poesía cruza por las napas superficiales sin iluminarlas de lleno, centrando su haz en las dimensiones profundas. Y entonces ocurre que como el hombre está fenomenalmente en relación a sus esencias como la masa de la esfera en relación a su centro, la poesía incide en el centro, se instala en el plano absoluto del ser, y sólo su irradiación refleja vuelve a la superficie y abarca su contenido en su luminoso continente. La esfera humana brilla entonces porque hay una opulencia, una superabundancia de luz que la empapa. Pero la luz va al centro de la esfera, al centro de cada objeto que la atrae o la suscita. Por eso, aunque todo pueda ser motivo de poesía, y todo espere a su poeta para ser materia de poesía, el hombre precisa sin embargo de la novela para conocerse y para conocer. Poesía es sumo conocimiento, pero las relaciones personales del hombre consigo mismo y del hombre con su circunstancia no sobreviven a un clima de absoluto; su escala es por principio relativa, y si esta hoja de papel guarda el misterio de la esencia que inquietaba a un poeta como Mallarmé, yo necesito de ella ahora en cuanto fenómeno, en cuanto suma de propiedades que probablemente le pongo con mis sentidos: la blancura, la suavidad, el tamaño. El misterio de su ser me llamará acaso un día y me arrancará el poema que lo busque y quizá lo encuentre y nombre. Pero hoy he pasado esta hoja por el rodillo de una máquina, y le he puesto encima cientos de manchas de tinta que forman palabras. Esto es ya visión de novelista, tarea de novela, objeto de novela.

Digo, entonces, que la presencia inequívoca de la novela en nuestro tiempo, obedece a que es el instrumento verbal necesario para el apoderamiento del *hombre como persona,* del hombre viviendo y sintiéndose vivir. La novela es una mano que tiene la esfera humana entre los dedos, la mueve y hace girar, palpándola y mostrándola. La abarca íntegramente por fuera (como lo hacía ya la narrativa clásica) y busca penetrar en la transparencia engañosa que le cede poco a poco un ingreso y una topografía. Y por eso —digámoslo desde ahora para volver después en detalle—, como la novela quiere llegar al centro de la esfera, alcanzar la esfericidad, y no puede hacerlo con sus recursos propios (la mano literaria, que se queda afuera),

entonces acude —ya veremos cómo— a la vía poética de acceso. Por el momento considerémosla sola y con los recursos narrativos tradicionales, frente a su propósito básico: el de llegar a comprender (en el doble valor del término) la totalidad del hombre persona, del hombre Julien Sorel, Antoine Roquentin, Hans Castorp, Clarissa Dalloway.

Se me dirá que, aparte de la poesía, existen otros medios de conocimiento antropológico. Pero el teatro no pasa de explorar la persona, y el territorio de su compleja acción en tiempo y espacio le está cerrado por razones de obligación estética. Y por razones análogas, el cuento queda ceñido en su básica exigencia estructural, sólo capaz de cumplirse con un tema y una materia previamente adecuados a esa regla áurea que le da belleza y perfección. Pero toda regla áurea exige elegir, separar, valorar. Todo cuento y toda obra de teatro importan un sacrificio; para mostrarnos una hormiga deben aislarla, levantarla de su hormiguero. La novela se ha propuesto darnos la hormiga y el hormiguero, el hombre en su ciudad, la acción y sus consecuencias últimas. El desenfado de la novela, su inescrupulosidad, su buche de avestruz y sus hábitos de urraca, lo que en definitiva tiene de *antiliterario,* la ha llevado desde 1900 hasta hoy a partir por el eje (bellísima expresión) toda la cristalografía literaria. Profundamente inmoral dentro de la escala de valores académicos, la novela supera todo lo concebible en materia de parasitismo, simbiosis, robo con fractura e imposición de su personalidad. Poliédrica, amorfa, creciendo como el bicho de la almohada en el cuento de Horacio Quiroga, magnífica de coraje y desprejuicio, continúa su avance hacia nuestra condición, hacia nuestro sentido. Y para someterlos al lenguaje les arrima el hombro y los trata de igual a igual, como a cómplices. Adviértase que ya no hay *personajes* en la novela moderna; hay sólo cómplices. Cómplices nuestros, que son también testigos y suben a un estrado para declarar cosas que —casi siempre— nos condenan; de cuando en cuando hay alguno que da testimonio en favor, y nos ayuda a comprender con más claridad la exacta naturaleza de la situación humana de nuestro tiempo.

Si esto explica por qué la novela supone y busca con su impuro sistema verbal el impuro sistema del hombre, será fácil seguirla ahora en su evolución formal, que me parece mucho más significativa y reveladora que el enfoque histórico de sus temas, sus escuelas y sus representantes. Es tradicional, en efec-

to, partir de las intenciones y los propósitos del novelista, mostrando luego su técnica y su oficio. Sin ponerme en una rigurosa postura estilística, propongo que miremos la novela por el lado de su relojería, su maquinaria; como tumbar una tortuga en la arena para espiar su aparato locomotor. Y así —en líneas muy generales— se verá que la novela moderna se abre paso por los siglos XVIII y XIX sin alterar de manera fundamental su lenguaje, su estructura verbal, sus recursos aprehensivos; lo cual es comprensible porque la riqueza de temas, el mundo que se ofrece como material para el novelista, es de una abundancia y una variedad tan asombrosas, que el escritor se siente como excedido en sus posibilidades, y su problema es por sobre todo el de elegir, escoger, narrar una cosa entre cien igualmente narrables. Lo que se cuenta importa siempre más que el cómo se lo cuenta. El problema es de exceso, y semejante al de los primeros viajeros en América o en Africa; se avanza en cualquier dirección, hacia los cuatro rumbos. El pasado se deja exhumar para delicia del romanticismo medievalista; el presente lo da todo: las costumbres, el exotismo, Pablo y Virginia, el buen salvaje, Amalia, las penas de Werther, la provincia que encantará a George Sand y a José María de Pereda, la crítica social, la comedia humana, la burla al burgués, la bohemia, Rodolfo y Mimí, el vicario de Wakefield, la casa de los muertos, los misterios de París, la guerra y la paz. Cito unas cuantas e insuficientes referencias a títulos y contenidos de novelas famosas; podríamos seguir así durante horas: Gogol, las hermanas Bronte, Flaubert. . . La variedad de intenciones y de temas es infinita; pero el instrumento, el lenguaje que sostiene cada una de estas innúmeras novelas, es esencialmente el mismo: es un lenguaje reflexivo, que emplea técnicas racionales para expresar y traducir los sentimientos, que funciona como un producto consciente del novelista, un producto de vigilia, de lucidez. Si la técnica de cada uno diferencia y distingue planos y acentuaciones dentro de este lenguaje, su base continúa siendo la misma: base *estética* de ajuste entre lo que se expone y su formulación verbal más adecuada, incluyendo y perfeccionando todos los recursos de la literatura para crear las ilusiones verbales de la novela, la recreación del paisaje, el sentimiento y las pasiones por medio de un cuidado método racional. Convengamos en llamar estético este lenguaje de la novela del siglo 18 y 19, y señalemos sintéticamente sus características capitales: racionalidad, mediatización derivada de la visión racional del mun-

do o, en el caso de novelistas que inician ya una visión más intuitiva y simpática del mundo, mediatización verbal ocasionada por el empleo de un lenguaje que no se presta —por su estructura— para expresar esa visión. Un último rasgo: prodigioso desarrollo técnico del lenguaje: como en la pintura del Renacimiento, estudio, aplicación de las más sutiles artimañas técnicas para mimar la profundidad, la perspectiva, el color y la línea.

Así, por muy sutil que sea la indagación psicológica —y pienso en el *Adolphe* de Constant, y en todo Stendhal—, se trata en realidad de una disección anímica; lo que se quiere es comprender, entender, revelar, e incluso catalogar. Balzac, y más tarde George Meredith, logran sutilísimas aproximaciones a los movimientos más secretos del alma humana. Pero su intención última es racionalizar esos movimientos, y por eso los tratan con un lenguaje que corresponde a esa visión y a esa intención. Son los novelistas del conocimiento; cuentan explicando, o (los mejores de ellos) *explican contando.* Y nombro de nuevo a Stendhal.

Por eso, cuando en medio de esta novelística surgen las páginas de ciertas obras como *Hyperion* y *Aurelia;* cuando, simultáneamente pero en su territorio aislado y hosco, los poetas alemanes y franceses lanzan una primera embestida contra el lenguaje de uso estético, aspirando a un verbo que exprese un orden distinto de visión, la novela da señales de inquietud, rechaza e indaga, inicia tímidos ensayos de apropiación, y entra en nuestro siglo con evidentes manifestaciones de inquietud formal, de ansiedad que habrá de llevarla a dar por fin un paso de incalculable importancia; la incorporación del lenguaje de raíz poética, el lenguaje de expresión inmediata de las intuiciones. Pero esto sólo podía ocurrir cuando el novelista, alejándose del *estudio* del mundo y el hombre, de la observación voluntaria de las cosas y los hechos, se sintiera sometido por otro mundo que esperaba ser dicho y aprehendido; el de la visión pura, el contacto inmediato y nunca analítico; lo que, precisamente, había rozado Nerval con la prosa del siglo anterior, y que la más alta poesía de Europa proponía como objetivo y padecimiento del hombre.

Por primera vez y de manera explícita, la novela renuncia a utilizar valores poéticos como meros adornos y complementos de la prosa (según lo hacían un Walter Scott o un Enrique Sienckewicz), y admite un hecho fundamental: que el lenguaje de raíz estética no es apto para expresar valores poéticos, y a la

vez que esos valores, con su forma directa de expresión, representan el atisbo más profundo de ese ámbito total de conquista por el cual se interesa la novela: lo que cabe llamar el corazón de la esfera. Al entrar en nuestro tiempo, la novela se inclina hacia la realidad inmediata, lo que está más acá de toda descripción y sólo admite ser aprehendido en la imagen de raíz poética que la persigue y la revela. Algunos novelistas recocen que en ese fondo inasible para sus pinzas dialécticas se juega el juego del misterio humano, el sustentáculo de sus objetivaciones posteriores. Y entonces se precipitan por el camino poético, tiran por la borda el lenguaje mediatizador, sustituyen la fórmula por el ensalmo, la descripción por la visión, la ciencia por la magia.

Pero ella es la novela, la cosa impura, el monstruo de muchas patas y muchos ojos. Todo vale allí, todo se aprovecha y confunde. Es la novela, no la poesía. Y si bien (mirando la cosa desde el lado opuesto) esta evolución importa un avance de la poesía sobre la prosa, no es menos cierto que la novela no se deja liquidar como tal, porque la mayoría de sus objetivos continúa al margen de los objetivos poéticos, es material discursivo y aprehensible sólo por vía racional. La novela es narración, lo que por un momento pareció a punto de olvidarse y ser sustituído por la presentación estática propia del poema. La novela es *acción;* y además es compromiso, transacción, alianza de elementos dispares que permitan el sometimiento de un mundo igualmente transaccional, heterogéneo y activo. Lo importante es que el avance de la poesía sobre la novela que tiñe todo nuestro tiempo, significó un calado en profundidad como ninguna narrativa del período estético había podido alcanzar por limitación instrumental. El golpe de estado que da la poesía en el territorio mismo de la prosa novelesca (de la que hasta entonces había sido mero adorno y complemento) revela en toda su magnífica violencia las ambiciones de nuestro tiempo y sus logros. El siglo se abre con el impacto de la filosofía bergsoniana, y su correspondencia instantánea en la obra de Marcel Proust prueba hasta qué punto la novela esperaba y requería las dimensiones de la intuición pura, el paso adelante que fuera fiel a esa intención. Aquí quiero señalar, para evitar ambigüedades, que la irrupción de la poesía en la novela no supuso necesariamente la adopción de formas verbales poemáticas, ni siquiera eso que tan vagamente se llamaba en un tiempo "prosa poética", o el denominado "estilo artista" al mo-

do de los Goncourt. Lo que cuenta es *la actitud poética* en el novelista (que justamente no tenían los Goncourt, tan finos estéticamente); lo que cuenta es la negativa a mediatizar, a embellecer, a hacer literatura. Esta actitud puede llegar a formas extremas, a la casi total sustitución del *relato* por el *canto;* ejemplo admirable, *Naissance de l'Odyssée* de Jean Giono; la entrega al libre juego de las asociaciones, como en tantos capítulos de *Ulysses;* el aprovechamiento de la fórmula con valor a la vez aforístico y mágico, como *Les Enfants Terribles* de Cocteau y *Le Diable au Corps* de Radiguet; o a la salmodia con valor de poema in extenso, que actúa por acumulación y nos gana por cansancio (frase que en el orden de la poesía tiene un sentido profundísimo): vayan como ejemplo tantas novelas de Gabriel D'Annunzio (*Le Vergini delle Rocce,* y un relato como *Notturno*), parte de la obra de Gabriel Miró, y nuestro *Don Segundo Sombra,* cada uno con su especial manera de morder en la materia poética.

Por supuesto que la presencia de lo irracional ha iluminado en todo tiempo la novela; pero ahora, en las tres primeras décadas de nuestro siglo, nos hallamos frente a una deliberada sumisión del novelista a los órdenes que pueden conducirlo a una nueva metafísica, no ya ingenua como la inicial, y a una gnoseología, no ya analítica sino de contacto. El expresionismo germano, el surrealismo francés (donde no hay fronteras entre la novela y el poema, donde el cuento, por ejemplo, enlaza y anula lo que antes constituía géneros prolijamente demarcados) avanzan por esas tierras en las que el tiempo del sueño alcanza validez verbal con no menor importancia que el tiempo de vigilia. De la empresa sinfónica que es *Ulysses,* especie de muestrario técnico, se desprenden por influencia o coincidencia las muchas ramas de este impulso común. Hay que pensar que de 1910 a 1930, los novelistas cuya obra nos parece hoy viva y significativa son precisamente los que extreman, de una u otra manera, esta tendencia a ceder el primer plano a una atmósfera o a una intención marcadamente irracional. Joyce, Proust, Gide —tan lúcido, tan "artista", pero el padre de Lafcadio, de Nathanael, de Michel y Ménalque—; D. H. Lawrence, cuya *Plumed Serpent* es magia ritual pura; Kafka, el hombre que intenta la metafísica de guerra del 14 con ojos de alucinado, que deslumbró la adolescencia de los hombres de mi generación con un relato traducido por la "Revista de Occidente": *Todos los aviadores muertos;* Thomas Mann, que pone su dialéctica al servicio

de una danza macabra, *La Montaña Mágica,* indagación de la muerte desde la muerte misma; Fedin, con el calidoscopio de *Las Ciudades y los Años,* acaso la última consecuencia coherente de la filiación dostoievskiana en Rusia; Hermann Broch, ya en el filo de la segunda guerra, y Virginia Woolf, flor perfecta de este árbol poético de la novela, su última Thule, la prueba exquisita de su grandeza y también de su debilidad.

En este recuento de grandes nombres se habrá notado la ausencia de Henry James, Mauriac, Galsworthy, Huxley, Conrad, Montherlant, Forster, Cholokhov, Steinbeck, Charles Morgan. Faltan porque estos magníficos novelistas son continuadores de la línea tradicional, novelistas al modo que se entendía el término en el siglo pasado. Viven nuestro tiempo, lo comparten y padecen profundamente; nada tienen de pasatistas; pero su *actitud* literaria es la de continuadores. Son en la novela actual lo que Paul Valéry en la poesía francesa, o Bonnard y Maillol en su plástica. Son también pruebas luminosas de que la novela dista de haber agotado sus objetivos tradicionales, su captación y aún explicación estética del mundo.

En la enorme producción novelística de nuestro tiempo, la línea de raíz y método poéticos representa un salto solitario a cargo de unos pocos en quienes el sentido especial de su experiencia y su visión se da a la vez como necesidad narrativa (por eso son novelistas) y suspensión de todo compromiso formal y de todo correlato objetivo (por eso son poetas). Lo que una obra como la de Virginia Woolf pueda haber aportado a la conciencia de nuestro tiempo, está en haberle mostrado la "poca realidad" de la realidad entendida prosaicamente, y la presencia avasallante de la realidad informe e innominable, la superficie igual pero jamás repetida del mar humano, cuyas olas dan nombre a su más hermosa novela.

En general cabe situar entre 1915 y 1935 la zona de desarrollo e influencia de esta línea; pero los resultados formales de tan brillante heterodoxia se prolongan hasta hoy, al punto que me parece posible sentar como hecho indubitable que la prosa tradicional de la novela (cuyas limitaciones señalamos) no puede merecer ya la menor confianza si pretende exceder su función descriptiva de fenómenos, si busca salirse de lo que por necesidad: es un órgano expresivo del conocimiento racional. Lo que importa es mostrar una vez más que en la novela no hay *fondo* y *forma;* el fondo da la forma, *es* la forma. Lo prueba el hecho de que el lenguaje de raíz poética no se presta para la

reflexión, para la descripción objetiva, cuyas formas naturales están en la prosa discursiva.

(Quizá la herencia más importante que nos deja esta línea de poesía en la novela reside en la clara conciencia de una abolición de fronteras falsas, de categorías retóricas. Ya no hay novela ni poema: hay situaciones que se ven y resuelven en su orden verbal propio. Creo que Hermann Broch y Henry Miller representan hoy la faz más avanzada de esta línea de liberación total).

Tocamos ahora nuestro tiempo circundante. Desde 1930 eran visibles los signos de inquietud en la novela, los saltos a derecha e izquierda traduciéndose en obras tan dispares, pero tan comunes en la inquietud, como las primeras de André Malraux y cierta escuela "dura" en los EE. UU. Ya en posesión de la extrema posibilidad verbal que les daba la novela de raíz poética; libres para ahondar en la liquidación final de géneros, incluso de la *literatura* misma como recreación (en el doble sentido del término), es visible en escritores de todas las filiaciones y lugares que su interés se acendra en algo distinto, que parecen hartos del experimento verbal liberador; casi diría que están hartos de escribir y de ver escribir las cosas que se escriben; y que lo hacen por su parte para apresurar la muerte de la literatura como tal. Si aplicamos la fórmula de Jean-Paul Sartre: "El prosista —digamos el novelista— es un hombre que ha elegido un cierto modo de acción secundaria", advertiremos que la cólera de estos jóvenes de 1930 en adelante es precisamente la de no hallar en la literatura más que una acción secundaria, casi diría vicaria; siendo que a ellos les interesa la acción en sí; no la pregunta sobre el *qué* del hombre, sino la manifestación activa del hombre mismo. La gran paradoja es que su cultura y su vocación los tira en el lenguaje como a las mariposas en la llama. Escriben abrasándose, y sus libros son siempre el *ersatz* de algún acto, de alguna certidumbre por la cual se angustian.

Doy por supuesto que el lector conoce el libro de René-Marill Albérès sobre la rebelión de los escritores actuales;[1] este lúcido ensayo en torno a algunos escritores franceses —Malraux, Bernanos, Camus, Sartre, Aragon y otros— me exime de toda prolijidad al considerar la novela que ellos, junto con sus análogos de otros países, representan hoy. Usaré, a modo

1 *La Révolte des Ecrivains d'aujourd'hui* (Corrêa, 1949).

de llave, una fórmula que creo eficaz. Se diría que la novela, en los primeros treinta años del siglo, desarrolló y lanzó a fondo lo que podríamos denominar *la acción de las formas;* sus logros máximos fueron formales, dieron por resultado la extensión, libertad y riqueza casi infinitas del lenguaje; y no porque su objetivo fuera la forma de lo novelesco, sino porque sus finalidades sólo podían alcanzarse mediante la audaz liberación de las formas, y de ahí la batalla de *Ulysses,* la empresa intuitivo-analítica de Proust, el inaudito experimento surrealista, el fusilamiento por la espalda de Descartes. Mas es innegable que esta conquista de un lenguaje legítimo influyó sobre sus actores, y que en buena parte de su obra los logros valen como producto formal, están indisolublemente amalgamados al lenguaje que permitió alcanzarlos. Existe ahí una acción de las formas; pero la novela que sigue, y cuyo salto a escena ubicó a partir de 1930, se propone exactamente lo contrario: entraña y corporiza las *formas de la acción.* Los "tough writers" de Estados Unidos, el grupo existencialista europeo, los solitarios como Malraux y Graham Greene, proveen las ramas y las modalidades de esta novelística a disgusto, esta especie de resignación a escribir —acción secundaria— que encubre la nostalgia y el deseo de una acción inmediata y directa que revele y cree por fin al hombre verdadero en su verdadero mundo. En un estudio sobre qué es la literatura, Sartre afirma con toda claridad: "La literatura es, por esencia, la subjetividad de una sociedad en revolución permanente. En una sociedad (que hubiera trascendido ese estado de cosas), la literatura superaría *la antinomia de la palabra y de la acción".* Uno se pregunta, claro está, si superar la antinomia palabra-acción, no acabaría con la literatura misma, sobre todo con la novela, que tiene su alimento central en esa fricción y ese desacuerdo. Pero en el fondo —parecen pensar estos rebeldes— la liquidación de la novela bien valdría su precio, si recordamos que las novelas se escriben y leen por dos razones: para escapar de cierta realidad, o para oponerse a ella, mostrándola tal como es o debería ser. La novela hedónica o la novela de intención social dejarían ambas de tener sentido al cesar lo que Sartre llama "sociedad en revolución permanente". primera, porque el hedonismo volvería a los géneros que le son naturales, las artes en primer término; la segunda, porque la sociedad funcionaría eficazmente y no le daría al novelista más que el tema de lo individual. Pero aunque todo esto sea asaz

ocioso, me interesa sesgarlo al pasar porque revela el desprecio a la novela que subyace en las novelas de nuestros últimos años. Desprecio tanto más rabioso cuanto que el novelista está condenado a serlo. Como el pobre héroe de Somerset Maugham, vive haciendo escenas para acabar tornando al lado de esa amante que a la vez quisiera matar y no perder.

La plataforma de lanzamiento de estos novelistas está en el deseo visible de establecer contacto directo con la problemática actual del hombre en un plano de hechos, de participación y vida inmediata. Se tiende a descartar toda búsqueda de esencias que no se vinculen al comportamiento, a la condición, al destino del hombre, y lo que es más, al destino social y colectivo del hombre. Aunque se indague la esencialidad de seres solitarios e individuales (los héroes de Graham Greene, por ejemplo), al novelista le interesan por sobre todos los conflictos que se producen en la zona de roce, cuando la soledad deviene compañía, cuando el solitario entra en la ciudad, cuando el asesino empieza a convivir con su asesinado en la vida moral. Como un tácito homenaje a lo alcanzado por la novelística de las tres primeras décadas, parece dar por sentado que la vía poética ha hecho lo suyo, ha desentrañado las raíces de la conducta personal. Todos ellos parten de ahí en adelante, quieren tratar con el *homo faber,* con la acción del hombre, con su diario batallar. Y nada es más revelador de este camino que el itinerario de André Malraux, desde la prueba del individuo que expone una novela como *La Voie Royale,* hasta el progresivo ingreso en la confrontación que anuncia *Les Conquérants,* que se juega con *La Condition Humaine* y adquiere dimensión histórica con *L'Espoir.* Es aquí que quiero agregar otra fórmula, reveladora por venir de quien viene; en 1945 dijo André Breton: "Es preciso que el hombre se pase, con armas y bagajes, del lado del hombre". En esta frase no hay ilusión alguna, pero hay, como en Malraux, esperanza, aunque quepa pensar que la esperanza puede ser la última de las ilusiones humanas. Lo importante está en no confundir aquí el avance hacia el hombre que traduce esta corriente, con esas formas que suelen englobarse bajo la denominación de "literatura social", y que consisten *grosso modo* en apoyar una convicción previa con un material novelesco que la documente, ilustre y propugne. Novelistas como Greene, Malraub y Albert Camus no han buscado jamás convencer a nadie por vía persuasiva; su obra no da nada por sentado, sino que es el problema mismo mostrándose y

debatiéndose. Y como esa problematicidad en plena acción es precisamente la angustia y la batalla del hombre por su libertad, de la duda del hombre frente a las encrucijadas de una libertad sin decálogos infalibles, ocurre que en torno a este movimiento que nada nos impide llamar existencial se agrupan los hombres (novelistas y lectores) para quienes ningún poder es aceptable cuando del hombre como persona y como conducta se trata; para quienes —según tan bien lo ha visto Francisco Ayala— todo dominio impuesto por un hombre sobre otro es una usurpación. El hombre es una naturaleza innoble, parece decir Jean-Paul Sartre; pero el hombre puede salvarse por su acción, que es más que él, y porque la acción que el hombre espera del hombre debe comportar su ética, una praxis confundida y manifestada en la ética, una ética dándose, no en decálogo sino en hechos que sólo por abstracción permitan deducir los decálogos. Y Camus, que al igual que Malraux marcha progresivamente de la negación orgullosa a la confrontación y por fin a la reunión, dice esto tan hermoso en sus cartas a un amigo alemán: "Sigo creyendo que este mundo no tiene un sentido superior. Pero sé que hay algo en él que tiene sentido, y es el hombre, porque es el único ser que exige ese sentido". Frase que se ahonda todavía más en *La Peste,* donde se habla de "aquellos a quienes les basta el hombre, y su pobre y terrible amor".

Me permito insistir en que esta *situación del hombre en tanto hombre,* que marca la más inquieta novelística de estos días, no tiene nada que ver con la "novela social" entendida como complemento literario de una dialéctica política, histórica o sociológica. Por eso provoca tanta indignación en aquellos que escriben o estiman la novela como una prueba a posteriori de algo, un pro o un contra con relación a un estado de cosas, siendo que esta novela es en cambio el estado de cosas mismo, el problema coexistiendo con su análisis, su experiencia y su elucidación. La novela social marcha detrás de la avanzada teórica. La novela existencial (pido perdón por estos dos términos tan equívocos) entraña su propia teoría, de alguna medida la crea y la anula a la vez porque sus intenciones son su acción y presentación puras. Se dirá que la novela existencialista ha venido a la zaga de la correspondiente exploración filosófica, pero lo que ha hecho esta novela es mostrar y expresar lo existencial en sus situaciones mismas, en su circunstancia; vale decir, mostrar la angustia, el combate, la liberación o la entrega

del hombre desde la situación en sí y con el único lenguaje que podía expresarla: el de la novela, que busca desde hace tanto tiempo ser en cierto modo la situación en sí, la experiencia de la vida y su sentido en el grado más inmediato. El mismo Kierkegaard, acudiendo a símbolos y narraciones, entreveía ya lo que un Sartre desarrolla hoy con el despliegue simultáneo de sus tratados, su novela y su teatro; la experiencia del personaje de *La Nausée* sólo puede aprehenderse mediante una situación como la suya, y una situación como la suya sólo puede comunicarse al lector mediante una novela. Ahora bien, como este tipo de novelas no se presta a la inducción, tan cara a los amigos de la literatura "social", estos últimos la acusan de individualismo (gran reproche de algunas bocas) y de que pretende aislar al hombre de su circunstancia. La novela social favorece la inducción porque está basada en ella; el soldado de *Sin Novedad en el Frente* tipifica a todos los soldados del mundo; Roubachof, el héroe de *El Cero y el Infinito* de Koestler, vale por todos los antistalinistas sometidos a situaciones análogas a la suya; en cambio Garine, el jefe de *Les Conquérants* de Malraux, es sólo Garine, un hombre ante sí mismo; y con todo yo afirmo que Garine es también cualquiera de nosotros, pero no por una cómoda inducción que nos pone a su lado, sino cada vez que uno de nosotros repite personalmente, dentro de su situación humana individual, el proceso hacia la autoconciencia que emprende Garine. Naturalmente, en el estado actual de la sociedad, los hombres capaces de esta confrontación son pocos, y las vías docentes y persuasivas de la novela con intención social resultan más eficaces en un sentido político. Por mi parte —y en materia de novelas no cabe retaceo, porque es materia entrañablemente humana— mi elección está hecha: pienso con André Gide que "el mundo será salvado por unos pocos", y agrego que esos pocos no estarán instalados en el poder, ni dictarán desde la cátedra las fórmulas de la salvación. Serán tan sólo individuos que —a la manera de un Gandhi, por ejemplo, aunque no necesariamente *como* un Gandhi— mostrarán sin docencia alguna una libertad humana alcanzada en la batalla personal. Lo suyo no será una enseñanza sino una presencia, un testimonio. Y un día, lejanísimo, los hombres empezarán a tener vergüenza de sí mismos. El clima de las novelas existenciales es ya el clima de esa vergüenza.

Quiero decir en este punto que la novelística de extrema tensión existencial, de compromiso con lo inmanente humano,

es la que señala con más claridad de interrogación de nuestro tiempo. Repito que si la novela clásica relató el mundo del hombre, si la novela del siglo pasado se preguntó gnoseológicamente el *cómo* del mundo del hombre, esta corriente que nos envuelve hoy busca la respuesta al *por qué* y al *para qué* del mundo del hombre.

Paralelamente a su curso marchan otras líneas novelísticas dignas de consideración porque representan, no exactamente posiciones antagónicas, sino más bien la aprehensión de aspectos correlativos del hombre contemporáneo. Una de esas líneas parecería darse en la obra de los novelistas italianos que, terminada la larga insularidad del fascismo, interesan hoy al mundo entero. Pero la rama más significativa (no hago cuestión de calidad sino de peculiaridad) me parece ser la de los "tough writers" de Estados Unidos, los escritores "duros" criados en la escuela de Hemingway (alguien podría decir que, más que escuela, eso fué un reformatorio), novelistas como James Cain, Dashiell Hammett y Raymond Chandler. Parto de la advertencia de que ninguno de estos novelistas es un gran escritor; ¿cómo serlo, si todos ellos representan una forma extrema y violentísima de ese repudio consciente o inconsciente de la literatura que señalábamos antes? En ellos se hace intensa la necesidad siempre postergada de tirar el lenguaje por la borda. La abundancia del insulto, de la obscenidad verbal, del uso creciente del *slang,* son manifestaciones de este desprecio a la palabra en cuanto eufemismo del pensamiento y el sentimiento. Todo sufre aquí un proceso de envilecimiento deliberado; este escritor hace con el idioma lo que sus héroes con las mujeres; es que ambos tienen la sospecha de su traición. No se puede matar el lenguaje, pero cabe reducirlo a la peor de las esclavitudes. Y entonces el *tough writer* se niega a describir (porque eso da ventaja al lenguaje) y usa apenas lo necesario para presentar las situaciones. No conforme con esto, se rehusa a emplear las grandes conquistas verbales de la novela psicológica, y escoge una acción novelesca de la piel para afuera. Los personajes de Hammett *no piensan jamás* verbalmente: actúan. No sé si se ha reparado en que sus mejores obras —*The Glass Key, The Maltese Falcon, Red Harvest*— son acción pura, creo que el primer caso de libros donde en vano se buscará la menor reflexión, el más primario pensamiento, la más leve anotación de un gesto interior, de un sentimiento, de un móvil. Y lo que es más asombroso, algunos de estos libros (como tam-

bién los de Chandler) están escritos en primera persona, la persona confidencial por excelencia en toda literatura. Estas novelas, además, pertenecen a las llamadas policiales. Pero a la vez representan una reacción total contra el género, del que sólo guardan la estructura en base de un misterio que resolver. Roger Caillois ha estudiado la especial fisonomía de estos *detectives* de Hammett, casi delincuentes ellos mismos, enfrentando a los criminales con armas análogas, con la mentira, la traición y la violencia. Aquí también la novela policial baja de sus alturas estéticas —desde Conan Doyle a Van Dine— para situarse en un plano de turbia y directa humanidad. Lo paradójico es que el lenguaje, rebajado en la misma proporción, se venga de los Hammett y los Chandler; hay momentos en sus novelas donde la acción narrada está tan absolutamente lograda como acción, que se convierte en el virtuosismo del trapecista o del volatinero; se estiliza, se deshumaniza, como las peleas a puñetazos de las películas yanquis, que son el colmo de la irrealidad por exceso de verismo. No hay acción sin titubeos de cualquier orden; lo que es más, no hay acción sin premeditación o, por lo menos, sin reflexión. En el cine no vemos ni oímos pensar; pero los rostros y los gestos piensan en voz alta, eso va por cuenta de los actores. Aquí no hay siquiera eso; la novela ha llegado a su punto extremoso; queriendo eliminar intermediarios verbales y psicológicos, nos da hechos puros; pero es que no hay hechos puros; se ve que el deseo está, no en decir el hecho, sino en encarnarlo, incorporarse e incorporarnos a la situación. Entre la cosa y nosotros hay un mínimo de lenguaje, apenas el necesario para mostrarla. Lo curioso es que la narración de un hecho, reducida a la presentación pura del hecho, obliga a un Hammett a descomponerlo como los muchos cuadros que forman un solo movimiento cuando se recomponen en la pantalla cinematográfica. Huyendo del lujo verbal, de las esfumaduras y las sobreimpresiones en que abunda la técnica de la novela, se cae en el lujo de la acción; vemos a un personaje llegar a una casa, tocar el timbre, esperar, ajustarse la corbata, dialogar con el portero, entrar en una sala cuyas paredes y moblaje son consignados como en un inventario. El personaje pone su mano derecha en el bolsillo derecho de la chaqueta, extrae un paquete de cigarrillos, escoge uno, se lo lleva a la boca, saca su encendedor automático, lo hace funcionar, enciende el cigarrillo, inhala el humo, lo expele lentamente

por la nariz. . . No exagero; léase, como prueba, *Farewell, my Lovely,* de Raymond Chandler.

Esta novelística (que menciono, por supuesto, en sus formas extremas) responde claramente a una reacción contra la novela psicológica, y a un oscuro designio de *compartir el presente del hombre,* de *coexistir con su lector* en un grado que jamás tuvo antes la novela. Tal coexistencia supone el alejamiento de la "literatura" en cuanto ésta represente un escape o una docencia; supone la búsqueda de un lenguaje que sea el hombre en vez de —meramente— expresarlo. Esto último puede sonar a demasiado intuitivo, pero todo lo dicho más arriba evidencia que los lenguajes "literarios" están liquidados como tales (al menos en las novelas representativas, ya que los doctores Cronin siguen por su lado y gozan de muy buena salud); liquidados cuando son infieles o insuficientes para la necesidad de inmediatez humana; es esta inmediatez la que lleva al novelista a ahondar en el lenguaje (y de ahí sale la obra de un Henry Miller, por ejemplo) o a reducirlo resentidamente a una estricta enunciación objetiva (y éste es Raymond Chandler); en ambos casos lo que se busca es *adherir;* no importa, si la obra de Albert Camus es más importante que la de Dashiell Hammett, si el hombre al cual adhiere un relato como *L'Étranger* es más significativo para nuestros días que el hombre cuyo turbio itinerario explora *The Maltese Falcon.* En cambio sí me parece importante que ambos, Mersault y Sam Spade, sean nosotros, sean inmediatez. No como contemporáneos sino como testimonios de una condición, una humillación, una siempre esperada liberación. En la novela del siglo XIX, los héroes y sus lectores participaban de una cultura, pero no compartían sus destinos de manera entrañable; se leían novelas para escaparse o para esperanzarse; nunca para encontrarse o preverse; se las escribía como añoranza de la Arcadia, como pintura social crítica o utopía con fines docentes; ahora se las escribe y se las lee para confrontarse *hoy* y *aquí;* con todo lo vago, nebuloso y contradictorio que pueda caber en estos términos. No en vano la frase de Donne sobre el doblar de las campanas ha tenido entre nosotros tan enorme valor simbólico. No en vano el mejor individualismo de nuestro tiempo entraña una aguda conciencia de los restantes individualismos, y se quiere libre de todo egoísmo y de toda insularidad. René Daumal escribió esta frase maravillosa: "Solos, después de acabar con la ilusión de no estar solos, no somos ya los únicos que

estamos solos". Por eso el guillotinado de *L'Êtranger,* el sórdido jugador de *The Glass Key,* los bailarines de *They Shoot Horses, don't They?,* el chico bañado en vitriolo de *Bringhton Rock* nos incluyen en tan gran medida; su culpa es la nuestra, y no que lo sepamos a través del autor, sino que lo vivimos. Tan lo vivimos que cada una de esas novelas *nos enferma,* nos vuelca hacia nosotros mismos, hacia nuestra culpa. Creo que la novela que hoy importa es la que no rehuye la indagación de esa culpa; creo también que su futuro se anuncia ya a través de obras en las que la tiniebla se espesa para que la luz, la pequeña luz que tiembla en ellas, brille mejor y sea reconocida. En plena noche, esa lumbre alcanza a iluminar el rostro de quien la lleva consigo y la protege con su mano.

# MUSICA DE LAS AMERICAS

Por *Samuel MARTI*

"Así como en la evolución general, especies tentativas florecieron y desaparecieron, asimismo civilizaciones nacieron y murieron. Pero al morir, no desaparecieron del todo. Algunas de ellas son recordadas por tesoros de arte y belleza que el tiempo no siempre respeta. Sin embargo, su más valiosa contribución fué un patrimonio inmaterial, por lo cual debe esperarse que será inmortal: nuestras ideas estéticas, abstractas, morales y espirituales".

*Destino Humano* de Lecompte de Nouy.

EXISTE un cuerpo viviente de música americana con profundas raíces en el pasado. Es por este patrimonio musical por el que deseo despertar un interés vivo e inteligente. Creo que ha llegado el momento de llenar el vacío que existe entre los trabajos eruditos sobre escalas e instrumentos aborígenes y los creadores de música autóctona a la Lizst y Korsakoff, y la gran tradición musical de los pueblos de América.

Debo aclarar que la música que generalmente se juzga como representativa de alguna de las tres grandes civilizaciones americanas es, o la música pura de tribus aisladas o nómadas que aun conservan vestigios de algunas de las tradiciones del arte de sus grandes antepasados, como los Yaquis, Seris y Lacandones de México y los Quechuas, Aymarás, Araucanos y Guaranís de Sud América, o el producto híbrido, incoloro, de tribus que han estado en contacto y han sido influenciadas por culturas exóticas. No existe música azteca, maya o inca, así como no existe música sumérica, egipcia o griega. Nunca hemos conocido la música griega original; únicamente sus teorías y

evidencia arqueológica de ella, y sin embargo, esto sirvió para el desarrollo de la música occidental o europea, que es la que generalmente practicamos en América. Yo creo que un conocimiento inteligente y bien informado de las prácticas musicales de nuestros aborígenes, a su vez puede servir como inspiración para el desenvolvimiento de una valiosa contribución a la cultura universal —la Música de las Américas.

"Desgraciadamente, algunos antropólogos todavía designan un xilófono como un piano Kaffir, y un tambor de madera como un gong, y un tambor como un tom-tom", escribe el eminente musicólogo europeo Curt Sachs. No obstante, parece que sobre esta clase de informaciones Sachs afirma que los instrumentos americanos son excesivamente primitivos y de origen asiático, y que nuestros aborígenes "permanecieron asombrosamente atrasados en música, a lo menos en lo que concierne a la música instrumental". Este punto de vista es típico de los intelectuales e historiadores y de esta opinión parecen participar la mayoría de los estudiantes de música y compositores.

La oposición encabezada por Sachs está brillantemente representada por arqueólogos e historiadores, entre ellos el mismo Cortés, ciertamente no un crítico de música, quien afirma que la música de los nativos era monótona y cansada, y que se tocaba con un teponaxtli, con trompetas, caracoles y flautas. Se le olvidó el tambor vertical con parche de piel llamado *huehuetl* por los aztecas. Escritores famosos y conocidos, también juzgando sin conocimiento de causa y con criterio europeo, repiten la opinión de Cortés. Todos se contradicen al describir las numerosas ceremonias, cantares y prácticas musicales de los indígenas para luego llegar a la conclusión de Clavijero, quien escribe: "Mas imperfecta aun que su poesía era su música. No conocían los instrumentos de cuerda. Su canto era duro y fastidioso a oídos europeos. . .".

Por cierto que los nativos tenían la misma impresión de la música de los invasores. Motolinía anota: ". . . El tercer año les impusimos en el canto y algunos se reian y burlaban de ello. . . porque parecian desentonados. . .". En realidad la manera de cantar del indígena es peculiar de su raza y muy distinta de la del europeo. Frances Densmore subraya el hecho que todo investigador práctico conoce al escribir, "El indio canta con las quijadas algo separadas y sin moverlas. La posición de los labios casi no cambia y el sonido parece ser forzado fuera por la acción de los músculos de la garganta". Técnica

de efectos espontáneos, impresionantes y emotivos, muy diferente de la europea que especializa en agudos, dulzura y efectos premeditados.

Es increíble que debido a la falta de investigaciones y estudios todavía ni siquiera podemos descifrar los caracteres escritos y esculpidos de nuestros aborígenes. Glifos como los que según el manuscrito Chi empleaban los mayas para escribir sus "... sucesos importantes del pasado... *y ciertos cantares y sus medidas...*". Sin embargo, por la evidencia de las crónicas de los historiadores que fueron testigos y en algunos casos participaron en la conquista de estos pueblos, así como por sus mitos, leyendas, códices, objetos moldeados y tallados, como también por sus diversos instrumentos musicales, decoraciones y pinturas murales, llegamos a la conclusión de que los pueblos americanos estimaban y cultivaban la música.

Sahagún, Motolinía, Mendieta, Landa, Cogolludo, Huaman Poma, Cieza de León, Ovalle, Garcilaso y otros cronistas nos legaron sendas descripciones de las fiestas seculares y religiosas indígenas en las cuales nos encontramos con numerosas y variadas prácticas musicales. Estas descripciones ilustradas por las pinturas de los códices, alfarería y murales, nos revelan la magnitud e importancia de la música precolombina.

En general la música expresiva y melodiosa de los incas con su empleo más extenso de flautas, flautas de Pan y trompetas difiere en carácter de la música rítmica y melancólica de los mayas, y la dinámica y barbárica de los aztecas. Sin embargo, todas seguían los mismos lineamientos generales y formaban parte esencial de todos los actos religiosos, públicos y particulares.

Huaman Poma, el Popol-Vuh maya y Motolinía nos dicen, y las numerosas ofrendas votivas relacionadas con la música lo comprueban, que los americanos al igual que los hindús, chinos y griegos atribuían a la música un origen divino e incluían entre sus deidades algunas dedicadas al canto, danza y música, tales como el Apolo azteca, *Xochipilli Macuilxochitl.* Alfonso Caso señala cómo entre los aztecas "La religión era el factor preponderante e intervenía como *causa* hasta en aquellas actividades que nos parecen a nosotros más ajenas al sentimiento religioso, como los deportes, los juegos y la guerra". Podemos asegurar que la música, canto y danza eran tan esenciales a los ritos religiosos y seculares como éstos lo eran para la vida del estado

y del pueblo. Este intenso carácter religioso y político de su música explica la saña con que los invasores la destruyeron.

Al igual que en las civilizaciones asiáticas y europeas, todo templo americano, así como todo personaje importante, incluían en su personal a grupos de músicos, cantantes y danzantes profesionales. Estos elementos no sólo actuaban en las grandes ceremonias religiosas celebradas cada mes del año, sino que también organizaban obras originales para ocasiones especiales, tales como matrimonios, nacimientos, victorias, funerales y otros acontecimientos sociales y cívicos. Clavijero refiere: "Los argumentos de sus composiciones eran muy variados. Componian himnos en honor de sus dioses o para implorar los bienes de que necesitaban, y los cantaban en los templos y en los bailes sacros; poemas gloriosos de sus héroes, y estos se cantaban en los bailes profanos; odas que contenían alguna moralidad o documento util; finalmente, piezas amatorias o descriptivas de la caza ó de algun otro asunto agradable, para cantarlas en los regocijos públicos del sétimo mes". También cuenta la anécdota de Netzahualcóyotl en la cual un reo condenado a muerte "hizo en la cárcel unos versos en los cuales se despedía del mundo, de un modo tan tierno y tan patético, que los músicos de palacio, sus amigos, formaron el proyecto de cantarlos al rey, y éste se enterneció de tal manera, que concedió la vida al reo. . .".

Torquemada relata que "Moctezuma tenía otro pasatiempo, que regocijaba a los de palacio y aun a toda la ciudad; ca es muy bueno y largo, y publico; el cual o lo mandaba el hacer ó venian los del pueblo á le hacer en palacio aquel servicio y solaz. . . que llaman *Netotelitztli*, danza de regocijo y placer. . .". Tanto Huaman como Santillán mencionan que entre los tributos del Inca figuraban "cantores-flauteros-tamborileros-musicos. . .". El Inca, al igual que los monarcas aztecas y mayas, sostenía escuelas de música y conjuntos de músicos y bailarines en su corte y les daba "tres o quatro mugeres y chacras y ropa y otras galanterias y eran libres ellos y sus mugeres y hijos y hijas en todo el rreyno".

Sahagún sugiere música popular cuando escribe: "Habia gran ruido en todo el pueblo, por razon de los *cantares y del tañer de cada familia*". También refiere que a los guerreros victoriosos les era permitido beber y bailar con muchachas destinadas a su placer. Landa sugiere danzas eróticas entre los mayas "en especial uno que llamaban *Nanual*, no muy honesto".

Durán es más explícito asegurando que: "Tambien habia otro baile tan agudillo y deshonesto que casi tira al baile de esta sarabanda que nuestros naturales usan con tantos meneos y visajes y deshonestas monerias que facilmente se vera ser baile de mujeres deshonestas y de hombres livianos llamabanle *Cuecuecheuycatl* que quiere decir baile cosquilloso ó de comezón".

Huaman Poma además de describir las suntuosas ceremonias religiosas de sus antepasados peruanos también comenta los cantares y festivales del pueblo, haciendo notar que cada tribu tenía sus propios *taquis* o danzas que "nada tenian que ver con brujeria, idolatria o magia, sino que todas eran alegría, contento y diversión". Con razón el musicólogo Carlos Vega ha encontrado que contrario a lo que se cree, la música popular peruana tiene un carácter alegre. El códice de Huaman incluye representaciones de hombres y mujeres danzando, así como procesiones de músicos, parecidas a las aztecas y mayas. Indudablemente que los peruanos estaban de acuerdo con los aztecas quienes durante sus fiestas tenían la costumbre de exclamar: "Cantemos y holguemos, que después de muertos en el infierno lloraremos. . .".

Todos los cronistas confirman la madurez musical y excelente entrenamiento técnico de los indígenas cuando refieren la asombrosa rapidez y facilidad con que éstos aprendieron la difícil música polifónica europea. Torquemada escribe: "El primero q. les enseño el Canto, juntamente con Frai Pedro de Gante, fue un Venerable Sac. viejo llamado Frai Juan Caro, que bien barato, y cumplido se mostraba con ellos, pues sin saber palabra de su Lengua, ni ellos de la Española, se estaba todo el Dia enseñandoles, y hablandoles, y platicandoles las Reglas del Canto en Romance, tan de proposito y tan sin pesadumbre, como si ellos fueran menos Españoles; y los muchachos estaban con la Boca Abierta mirandole, y oiendole mui atentos, a ver lo que queria decir. . . que sin medio de otro Interprete, los muchachos en poco tiempo le entendieron de tal manera que no solo le entendieron, y salieron con el Canto Llano, mas tambien con el Canto de Organo: y despues unos a otros se los van enseñando, y ai entre ellos muchos, y mui diestros Cantores, y Maestros de Capilla. . . finalmente no ai genero de Musica que se use en la Iglesia de Dios, que los Indios no lo tengan y usen. . . Una cosa puedo afirmar con verdad, que en todos los Reinos de la Christiandad (fuera de las Indias) no ai tanta copia de Flautas, Chirimias, sacabuches, Trompetas, Orlos, Ata-



Vaso policromado de Calcehtok, Yucatán. Tocadores de trompeta de caracol. (Copia de M. Louise Baker). Colección Bliss, Washington. Representación de un rito musical maya. Procede del período Tepeu del Antiguo Imperio que floreció, según Salvador Toscano, entre 600 y 900 de nuestra Era.

bales, como en solo este Reino de la Nueva España...". Una vez que aprendieron el canto "comenzaron ellos a componer, de su ingenio, Villancicos en Canto de Organo, a quatro Voces y algunas Misas, y otras Obras, que mostradoas a diestros Cantores Españoles, decian ser de escogidos juicios, y no poder ser de Indios".

En general la música aborigen americana puede clasificarse como sigue:

1.—Música mágica. La música más antigua y común. Todavía se emplea en ritos, curaciones (limpias), adivinaciones y maleficios. Tiene un carácter esotérico, misterioso y repetitivo, acrecentado por el empleo de instrumentos impresionantes como el arco musical, botuto, y raspadores fabricados de huesos humanos.

2.—Música de cacería. Esta música generalmente sirve de fondo para las danzas y bailables imitativos que caracterizan el totem, o el animal o animales, que proveen la carne para la alimentación del pueblo.

3.—Música ritual. Música empleada en ritos especiales como los de fertilidad, lluvia, fálicos, y los de pubertad.

4.—Música guerrera. Música exaltada y marcial, caracterizada por el uso de trompetas, tambores y efectos rítmicos.

5.—Música para los festivales religiosos celebrados durante el año. Posiblemente la música más desarrollada y perfeccionada, desgraciadamente totalmente destruída.

6.—Música profana o secular. Posiblemente el género de música más desarrollado e interesante por su variedad y libertad. En muchos casos esta música era compuesta para determinadas ocasiones como matrimonios, victorias o recepciones importantes.

7.—Música cortesana. Música palaciega similar a la que se practicaba en las cortes europeas y asiáticas. Además de juegos, sainetes cómicos y actos de acrobacia, actuaban verdaderos trovadores, quienes ensalzaban las virtudes y proezas de los personajes presentes y los de sus héroes y dioses.

8.—Música humorística. Música empleada en pantomimas, fiestas seculares y representaciones teatrales como las efectuadas en Cholula y descritas por el P. Acosta.

9.—Música popular. Cantos y danzas del pueblo. Todavía existen cantos de cuna y para juegos de niños, así como para determinadas faenas.

10.—Cantares e himnos. Sahagún y Markham recogieron algunos que han sido traducidos. Carlos Chávez cree que la música seguía la cadencia del texto y que "la forma en que estos cantos se hacían, desprovista ya de toda teatralidad ritual, indica que se encontraban ya francamente en la esfera de un verdadero lirismo religioso".

11.—Música personal o íntima. Música sentimental de carácter lírico y subjetivo. Ejemplos típicos son los cantos de amor y de la muerte.

Es pertinente hacer notar que todos los cronistas hacen una distinción entre las fiestas privadas de menos importancia que tenían lugar en los patios y palacios, y las grandes ceremonias religiosas equivalentes a nuestras fiestas patrias, cívicas y militares, como por ejemplo el *Mitote* azteca que tanto impresionó a los españoles. Todos los historiadores se ocupan largamente del Mitote apoyándose en Sahagún y la admirable descripción de Motolinía que no sólo tiene un gran colorido, sino que también nos da una información valiosa acerca de la técnica de los músicos americanos.

Apunta Motolinía: ". . . y por ser cosa de que hacian mucha cuenta, en cada pueblo y cada señor en su casa tenia capilla con sus cantores, componedores de danzas y cantares y estos buscaban *que fuesen de buen ingenio para saber componer los cantares en su modo de metro o coplas que ellos tenian.* Y cuando estos eran buenos contrabajos teníanlos en mucho, porque los señores en sus casas hacían cantar muchos dias en voz baja. Ordinariamente cantaban y bailaban en las principales fiestas, que eran de veinte en veinte dias, y en otras menos principales. . . *proveian los cantores algunos dias antes de la fiesta, lo que habian de cantar.* En los grandes pueblos eran muchos los cantores, y si habia cantos o danzas nuevas, *ayuntabanse otros con ellos, porque no oviese defecto el dia de la fiesta. . .*".

"Los atabales eran dos, el uno alto y redondo, mas grueso que un hombre, de cinco palmos de alto, de muy buena madera, hueco de dentro y bien labrado por defuera y pintado; en la boca ponianle su cuero de venado curtido y bien estirado, desde el borde hasta el medio: *hace su diapente y tañenle por sus puntos y tonos que suben y bajan, concertando y entonando el atabal con los cantares.* El otro atabal es de arte que sin pintura no se podria dar bien a entender. *Este sirve de contrabajo,*

y ambos suenan bien y se oyen lejos... El atabal grande encorado se tañe con las manos, y a este llaman *veuetl*. El otro se tañe como los atabales de España, con palos, aunque es de otra hechura, y llámanle *Teponaztli*".

"Llegados los bailadores al sitio, ponense en orden a tañer los atabales, y dos cantores los mejores, *como sochantres comienzan dende alli los cantos...* Queriendo comenzar a bailar, tres o cuatro indios levantan unos silvos muy vivos, *luego tocan los atabales en tono bajo, y poco a poco van sonando mas.* Y oyendo la gente bailadora que los atabales comienzan, *por el tono de ellos entiende el cantar y baile,* y luego lo comienzan. *Los primeros cantos van en tono bajo, como bemolados, y despacio,* y el primero es conforme a la fiesta, *y siempre le comienzan aquellos dos maestros,* y *luego todo el coro lo prosigue juntamente con el baile... De manera que los atabales y el canto y bailadores, todos llevan su compas concertado,* y todos son conformes que no discrepa uno de otro una jota: de lo cual los buenos danzadores de España que los ven se espantan y tienen en mucho las danzas y bailes de estos... Cada verso o copla repiten tres o cuatro veces y van procediendo y diciendo su cantar bien entonados, que ni en el canto, ni en los atabales, ni en el baile, sale uno de otro... Acabado un cantar (dado caso que los primeros parecen mas largos por ir mas despacio, aunque todos no duran mas de una hora), *apenas el atabal muda el tono,* cuando todos dejan de cantar, y hechos ciertos compases de intervalo (en el canto mas no en el baile), *luego los maestros comienzan otro cantar un poco mas alto y el compas mas vivo, y asi van subiendo los cantos y mudando los tonos y sonadas,* como quien de una baja muda y pasa a una alta, y de una danza en un contrapás... Desde la hora de vísperas hasta la noche, *los cantos y bailes se van mas avivando, y alzando los tonos,* y la sonada es más graciosa que parece que llevan un aire de los himnos que tienen el canto alegre... y cierto todo era cosa de ver".

Sahagún completa esta reveladora narración contándonos como el señor dictaba "el cantar que se habia de decir, y mandaba a los cantores *que le pusiesen en el tono que queria,* y que le proveyesen muy bien... Y andando en el baile, si alguno de los cantores hacía falta en el canto, o si los que tañian el teponaztli y atambor, faltaban en el tañer, o si los que guian erraban en los meneos y contenencias del baile, luego el señor los mandaba prender y otro día los mandaba matar". Las ins-

trucciones precisas respecto el cantar, su tono, y el baile, así como el hecho de notar cualquier equivocación implica una concienzuda educación musical y fórmulas de composición y ejecución.

Las frases que he subrayado demuestran el conocimiento que tenían los músicos nativos de los factores esenciales de la música de todos los tiempos: ritmo, melodía y armonía. Sólo conociendo estos elementos podrían los compositores aborígenes, que también eran generalmente sacerdotes, no solamente componer "en el tono que queria" y "en su modo de metro" obras para toda clase de ocasiones, sino además dirigir y concertar, como "sochantres" o directores de orquesta, multitudes de cantores, danzantes y grupos de músicos "porque no oviese defecto el dia de la fiesta". Su preocupación por el tono exacto y afinación precisa de sus cantos y atabales; su habilidad para tocar estos últimos "por sus puntos y tonos que suben y bajan, concertando y entonando el atabal con los cantares. . . De manera que los atabales y el canto y bailadores, todos llevan su compás concertado", así como el entender el cantar y baile *por el tono de ellos,* demuestran conocimientos de acústica, una cultura musical desarrollada y un sentido unusual rítmico y melódico. El aumento gradual de la velocidad y volumen de los cantos y bailes prueban que conocían y practicaban diferentes "tempi", el matiz y el crescendo y acelerando. Su habilidad para cambiar el tono o tesitura de sus cantos y bailes, subiéndolos o bajándolos, indica el uso de la modulación.

Por cierto que la adopción de estos efectos y sus indicaciones italianas en las partituras europeas, coinciden con el desarrollo de la música instrumental, *después* de la aparición de las primeras cantatas y óperas en Italia, a principios del siglo *diecisiete.* La música instrumental anterior debido a la heterogeneidad e imperfección de los instrumentos musicales sólo había merecido el desprecio, críticas e insultos de los oyentes, a juzgar por las prohibiciones de la Iglesia y las noticias de Charles Burney en su Historie of Musick. En cuanto al sistema musical en uso actualmente, éste no se empezó a generalizar hasta después de la publicación del Clavicordio Bien-Temperado de Juan Sebastián Bach en 1722. Hasta entonces, y muchos años después, los músicos europeos empleaban varios sistemas, entre ellos el Temperamento Justo y el Temperamento Medio. Con razón Burney cuenta que algunos conjuntos sonaban a peleas de perros y gatos.

La presencia del admirable tambor de madera afinado, el *teponaztli* azteca, así como el hecho de que todos los cronistas siempre mencionen conjuntos de cantantes y danzantes y subrayen la manera antifonal de entonar sus cantos, sugieren la práctica de una armonía incipiente. Garcilaso nos asegura que los peruanos usaban "cierta harmonia" en la cual los indios de Colla habían sobresalido y que éstos fueron los inventores de cierto instrumento hecho de cañas pegadas unas con otras (flauta de Pan), "cada una de las cuales tenia un sonido diferente mas bajo o mas alto, a la manera de un organo, y que producia un efecto agradable por la disonancia de los sonidos. . .". Hoy en día existen muchos núcleos de indígenas sudamericanos que producen su música con conjuntos de flautas, flautas de Pan, y trompetas, afinadas en 'diapente' o sea quintas y octavas. También ejecutan sus cantos y música en forma antifonal.

Cabe notar que tanto las siringas o flautas de Pan prehistóricas como las actuales son afinadas con precisión por medio de arena y otras substancias que se usan para acortar la longitud del tubo y así hacer más agudo su sonido. D'Harcourt encontró que algunas veces las quenas o flautas andinas tienen un tubo adicional de tamaño diferente para regular la tonalidad del instrumento. Si juzgamos por los códices, parece que las flautas de tipo azteca tenían un aditamento semejante. Huelga decir que estos alardes de conocimientos de acústica no tienen nada de "primitivismo". Reservamos para otro estudio el descubrimiento de varias flautas de Pan en diferentes zonas arqueológicas de Veracruz, México. También existe una primorosa figura colimense de un músico tocando una de dichas flautas. Como hasta ahora se había creído que la flauta de Pan sólo se conocía en uso en Centro y Sud-América, estas piezas nos indican, o que hubo algún intercambio musical en épocas pretéritas, o el uso de la flauta de Pan en México. Ambas hipótesis son de gran interés e importancia para la musicología y antropología americanas.

Todos los instrumentos musicales históricos con excepción de instrumentos de cuerda son encontrados en América. Izikowitz cataloga aproximadamente setecientas variedades de instrumentos usados solamente en América del Sur. Vicente Mendoza hace una lista de treinta y un instrumentos diferentes de origen precolombino, incluyendo arcos musicales. Al igual que en el resto del mundo, predominaba el uso de la escala

universal pentáfona o de cinco sonidos, La, Do, Re, Mi, Sol, La, en diferentes alturas. Pero se han encontrado instrumentos que producen las escalas diatónicas y cromáticas, y otras escalas con *más* sonidos. Esto apoya la posibilidad sostenida por Carlos Vega y el autor, de que civilizaciones prehistóricas como los Mochica, Nazca, Chiriquis y las llamadas Occidentales de México, crearon música basada en escalas y sistemas musicales que aún desconocemos.

Vicente Mendoza escribe: "La organografía musical indígena prehispánica. . . sorprende por la aplicación de resonadores o el uso del agua, lo mismo en percutores que en alientos; teponaxtles con dos, tres y cuatro lengüetas, a las veces provistos con jícara de agua (tecomopiloa); timbales y tambores con depósito de agua, ya hechos de barro, ya logrados con calabazos recurbados; flautas simples, dobles y múltiples, instrumentos de tubo que se introducen en calabazos de agua y resonadores de lo mismo, ejecutados sobre dicho elemento; bocinas con membranas y ocarinas de múltiples formas, provistas de perforaciones para sonido: de uno a siete". ("Música Indígena en México", México en el Arte, No. 9, p. 58; Pereira de Salas: Historia de la Música en Chile).

Si consideramos los datos anteriores a la luz de las procesiones dionisíacas de músicos, cantantes y danzantes representadas en los códices mexicanos y en los murales de Bonampak, Teotihuacán, Santa Rita y la alfarería maya y peruana, y los arrolladores danzantes tigres y águilas tallados en el tambor de Malinalco; el frenesí y exaltación de músicos contemporáneos, como los captados por la cámara de Lumholtz, y si añadimos los preciosos ejemplares de instrumentos musicales como el teponaztli de Tlaxcala y las ingeniosas flautas aztecas y peruanas, las trompetas y flautas andinas fabricadas en barro, hueso, oro y plata, y recordamos la melancolía o alegría de un canto maya o incaico, o de una canción brasilera, cubana, otomí o seri, o la melodía debussiana de un pastor andino o un tema apasionado araucano, y si visualizamos las numerosas y suntuosas danzas y bailables indígenas en todo el continente, y las ricas colecciones de música autóctona olvidadas en apuntes, libros y bibliotecas, entonces empezaremos a tener una visión del patrimonio musical de las Américas. El complejo de inferioridad y de primitivismo creado por los expertos e historiadores se desmoronará por absurdo y falaz. Es el hombre el creador de la música y no la perfección del instrumento empleado, pues

en ese sentido todos los instrumentos musicales dejan mucho que desear.

Es de gran trascendencia en los tiempos actuales en que surgen las inquietudes espirituales y políticas y el anhelo de mejoramiento de los llamados pueblos coloniales, convencernos de que no existe superioridad en el arte como tampoco existe la superioridad racial. Tanto en arte como en religión el mensaje interior esencial permanece intacto sea cualquiera el ritual, o forma más o menos complicada en que pueda estar expresado. "No tenemos derecho de despreciar ninguna época pasada y de juzgarla como primitiva", afirma Paul Bekker en su Biografía de la Música, "El desarrollo, en el sentido de progreso, es inadmisible, a lo menos en obras de arte, en las cuales solamente encontraremos mutaciones de fuerzas constantes que trabajan incesantemente. La música de todos los tiempos estética y artísticamente y de una manera absoluta, es siempre el reflejo del carácter del pueblo que la creó. . .". La expedición Dennis-Roosevelt grabó en el corazón de Africa Ecuatorial unos *cantos corales* y admirable música ejecutada por nativos "primitivos" en el más primitivo de los instrumentos —el zumbador, que sólo produce un sonido.

Por cierto que algunos de los efectos más gustados de la música europea demuestran claramente su carácter primitivo. Recordemos el pentatonismo sugestivo de los cantos gregorianos, irlandeses y orientales. La repetición de los mismos sonidos, acordes o diseño melódico o rítmico, llamado técnicamente "obstinato" y "pedal" (boogie-woogie en inglés), que caracteriza la música de compositores clásicos y de moda, son efectos predilectos de la música primitiva. En cuanto al éxito de los gemidos, soplidos y gritos de los divos italianos, wagnerianos y cantantes de moda, así como el ruido salvaje de las sinfonolas, radios y bandas de baile, no necesitan comentario.

Fray Matallana, escribiendo acerca de los Taurepanas del Amazon, observa: "Es algo verdaderamente increíble que entre semejantes indios retrógradas y salvajes. . . rodeados de todo lo que significa rudeza y pobreza material, puede cultivarse la música en forma tan avanzada. La naturaleza del indio no es diferente de la nuestra". En esta última frase, que también anima el pensamiento y acción de los grandes americanistas como Manuel Gamio y Alfonso Caso, vislumbramos la solución al "problema del indio", que en el fondo es el problema de todo el mundo. En cuanto resolvamos y tengamos conciencia

de que el indio, al igual que el negro y el oriental, es un ser humano igual que nosotros, desarrollado en un ambiente social y cultural diferente, y cuando lo tratemos con la consideración, respeto y dignidad debidas a un ser humano y que exigimos para nosotros mismos, el problema se esfumará y además habremos asegurado la prosperidad y paz del mundo.

Toca al artista e intelectual estudiar, comprender e interpretar estas diferencias culturales en términos de arte universal inteligible a todos los seres humanos. Esta ha sido la labor de todos los hombres creadores en todos los tiempos. Así se logrará el acercamiento espiritual y material de los pueblos y se encauzarán sus fuerzas creadoras sobre la base de mutua admiración, respeto, justicia y libertad. Los artistas e intelectuales de América debemos y podemos realizar el sueño de Simón Bolívar, forjando con nuestro talento e inspiración la verdadera unidad continental y mundial fincada en el campo feraz y eterno de los valores espirituales de nuestros pueblos. Resulta absurdo seguir buscando en el pasado la solución a los problemas del presente. Estos problemas pertenecen a nuestra época y será sólo a través de nuestro conocimiento e identificación con las tres grandes corrientes culturales que riegan nuestro continente que podremos esperar hacer acto de presencia entre los pueblos influyentes del futuro. Descubramos las conquistas culturales de nuestras civilizaciones precolombinas, estudiándolas con el mismo fervor y entusiasmo que lo hemos hecho con las culturas europeas y asiáticas, para luego darles forma, expresión y sentido, con los recursos técnicos de la civilización industrial moderna. Es insensato privarnos de cualquiera de estos tres patrimonios inapreciables. . .

La pregunta lógica acerca de lo que sucedió con la música representativa precolombina ha sido ya contestada con el hecho de que debido a su naturaleza esotérica, y a la importancia que tenía en la vida del estado y del pueblo, fué brutalmente destruída como lo fueron los templos y palacios donde se cultivaba y muchos de los códices donde se conservaba. Sus exponentes, que en muchos casos eran también sacerdotes, fueron perseguidos y aniquilados. Landa, Las Casas, Torquemada, Arriaga, Huaman y otros historiadores así como las Relaciones y el Registro del Consejo de las Indias, y los archivos municipales y los de la Inquisición, son el testimonio más elocuente de este fanatismo implacable y destructor. La obliteración de la música de arte indígena fué completada cuando los misioneros, com-



Tenochtitlán. Fresco de Diego Rivera en el Palacio Nacional de la ciudad de México.



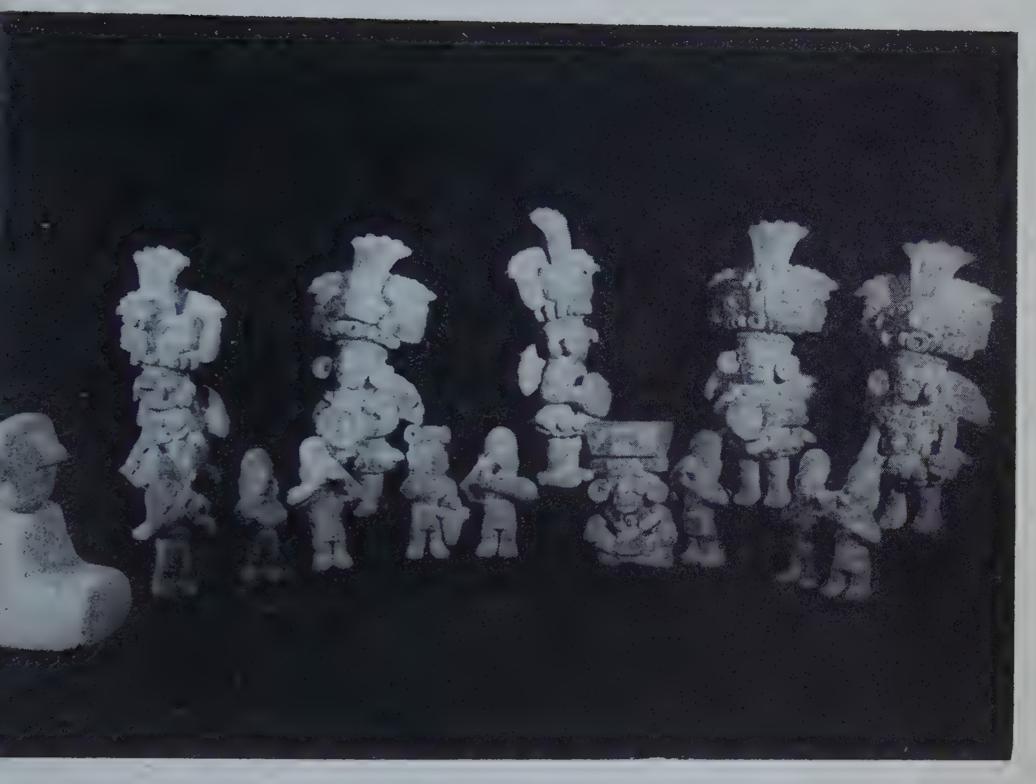
Xochipilli. Dios de la Música. Procede de Tlalmanalco, Estado de México y está labrado en tezontle (andesita basáltica); mide 1.14 mts. de altura. (Foto de Ola Apenes).



Panhuehuetl de Malinalco. (Museo de Toluca). Construído de madera de sabino (ahuehuetl), mide 98 cms. de altura, tiene arriba un diámetro de 42 cms. y en el centro, de muy visible convexidad, 52 cms.; el espesor de la pared es de 4 cms.



Danza de mujeres. Museo Nacional de Antropología, México, D. F.



za fúnebre zapoteca. "El muerto aparece en forma de bulto del cual emerge su cabeza. El del Fuego preside la escena. Los músicos forman un círculo. Los sacerdotes danzantes por- máscaras y espléndidos tocados con cabezas de aves y serpientes. Cultura Zapoteca. Proceden- cia: Monte Albán, Oaxaca". Museo Nacional de Antropología, México, D. F.



Frescos de Bonampak, Chiapas. (Copia de Agustín C. Villagra). Antiguo Imperio Maya 300-700 A. D. Museo Nacional de Antropología, México, D. F. Representación en pinturas policromadas de dieciséis músicos y danzantes mayas con lujosas máscaras y disfraces. Incluye ejecutantes del huehuetl, de conchas de tortuga percutidas con asta de ciervo y de sonajas simples y dobles.



Instrumentos musicales peruanos. En la parte superior izquierda dos tocadores de antara, instrumento muy semejante a la flauta de Pan griega; en seguida un vaso silbador. Además, otros instrumentos: trompetas de caracol, rectas y una doblada, una flauta prehistórica, idéntica o casi idéntica a la flauta de Pan griega; silbatos y ocarinas. Tomado de "The Musical Instruments of the Incas", por Charles W. Mead.



Trompeteros incas. Tocadores de trompetas de caracol y de barro, grabados en un ornamento de oro procedente de Trujillo, Perú.

prendiendo y aprovechándose del talento y la tradición musical de sus tutelados, les impusieron su música religiosa europea, empleándola como un medio eficaz para la conversión de los descendientes de los vencidos. Desgraciadamente, el carácter dogmático y definido de la música europea resultó impenetrable para las influencias musicales autóctonas.

"Solamente una pequeña proporción de la población de un país —ciertamente del uno por ciento— contribuye de una manera significativa al arte, al pensamiento, cultura, industria y todo aquello que a nuestros ojos constituye la gloria de una civilización", escribe Lecompte de Nouy. "Se necesita muy poco tiempo para aniquilar estas manifestaciones externas del progreso humano, porque son el resultado de aptitudes, del talento individual, de las condiciones momentáneas, y no la consecuencia de las tendencias profundas, hereditarias y estáticas del hombre. . .".

Desgraciadamente para nuestros sabios y artistas aborígenes, no había país amigo que los recibiera como refugiados y que amparara los restos de su cultura despedazada. Su único asilo fué la herencia cultural subconsciente que legaron a sus pueblos, y así llegó a ser para nosotros un patrimonio "inmaterial. . . e inmortal". Es este patrimonio el que hoy día después de cuatrocientos años de opresión está encontrando expresión en un renacimiento social, político y cultural en ambas Américas.

El raquítico conocimiento que tienen los indígenas de hoy de su glorioso pasado se explica y comprende por el cataclismo que obliteró su cultura antes de que alcanzara pleno desarrollo. Lo admirable es que hayan logrado conservar algunas de sus costumbres y tradiciones mientras soportaban los embates belicosos e intrigantes de una cultura exótica. Hoy su innato sentido de belleza, de color, línea, movimiento y ritmo, es evidente para todo aquél que tiene contacto con ellos. Por otro lado, las composiciones de una naciente escuela de música americana, revelan en su fuerza prístina, en su vitalidad, riqueza rítmica y originalidad, que la herencia musical de América se halla en marcha.

## BIBLIOGRAFIA

Alba, Gregorio Hernández. *Música Indígena en Colombia.* Boletín Latino Americano de Música, v. iv, 1938.

Arriaga, Pablo José de. *Extirpación de la Idolatría de los Indios del Perú (1621).* Lima, 1621.

ARCINIEGAS, GERMÁN. *Este Pueblo de América.* Ed. Tierra Firme, México, 1945.
BAUER, M. AND PEYSER, E. R. *Music Through the Ages.* Putnam's Sons, New York, 1946.
BEKKER, PAUL. *La Biografía de la Música.* Trad. de José Barros Sierra.
BURNEY, CHARLES. *General History of Music. Harcourt,* New York, 1935.
CARSE, A. *The History of Orchestration.* Dutton, New York, 1925.
CASO, ALFONSO. *La Religión de los Aztecas.* México, 1936.
CIEZA DE LEÓN, PEDRO DE. *Crónica del Perú.* (1554). Imprenta Hernández, Madrid, 1880.
CASTAÑEDA, DANIEL. *Las flautas en las civilizaciones azteca y tarasca.* Música, Revista Mexicana. Vol. II, núms. 2, 3 y 4. México, 1930 y 1931.
CASTAÑEDA, DANIEL Y MENDOZA, VICENTE, T. *Instrumental Precortesiano.* Publicaciones del Museo Nacional. México, 1933.
CORTÉS, HERNÁN. *Cartas de Relación.* Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1932.
COGOLLUDO, FRANCISCO LÓPEZ DE. *Historia de Yucatán.* Mérida, 1867.
CHÁVEZ, CARLOS. *La Música. México y la Cultura.* Secretaría de Educación Pública, México, 1946.
CHI, GASPAR ANTONIO. *Relación Sobre las Costumbres de los Indios (1582).* Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España. Madrid, 1872, pp. 57-58.
DENSMORE, F. *The American Indians and Their Music.* Womans Press, New York, 1932, p. 131.
DENSMORE, FRANCES. *Peculiarities in the Singing of American Indians.* American Anthropologist, vol. 32, 1930, p. 651.
D'HARCOURT, R. ET M. *La Musique des Incas et ses Survivances.* París, 1925.
DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL. *Verdadera Historia de la Conquista de Nueva España (1632).* Ed. de Genaro García. México, 1904.
DURÁN, DIEGO. *Historia de la Nueva España y islas de tierra firme (1579).* Ed. Ramírez. México, 1867-80.
DORIAN, F. *The History of Music in Performance.* Norton & Co., N. Y., 1942.
ENGEL, CARL. *Music of the Most Ancient Nations.* South Kensington Museum Art Handbooks. Chapman & Hall, London, 1875.
GARAY, NARCISO. *Tradiciones y Cantares de Panamá.* Panamá, 1930.
GEIRINGER, K. *Musical Instruments.* Oxford Univ. Press, New York, 1945.
GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN. *Colección de documentos para la historia de México (1856-66).* Dos volúmenes. México, 1858-66.
GONZÁLEZ BRAVO, ANTONIO. *Trompeta, Flauta Travesera, Tambor y Charango.* Boletín Latino Americano de Música, V, I, 1935, p. 167.
GENIN, AUGUSTE. *Los Instrumentos Musicales de los Antiguos Mexicanos.* Revista Mexicana, III, (1927), pp. 355-362. Notes on the dances, music and songs of the ancient and modern Mexicans.

Smithsonian Institution. Annual report of the board of regents, 1920, p. 651.

HERRERA Y TORDESILLAS, ANTONIO DE. *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano (1601-15).* Madrid, 1601.

ISAMITT, CARLOS. *Cuatro Instrumentos Musicales Araucanos.* Boletín Latino Americano de Música. V. III, 1937, p. 56. *Los Instrumentos Araucanos.* Boletín Latino Americano de Música. V. IV, 1938, p. 305.

IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE. *Relaciones y Historia Chichimeca (1608).* Ed. Chavero. México, 1891.

IZIKOWITZ, GUSTAV K. *Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians.* Göteborg, 1935.

LANDA, DIEGO DE. *Relación de las cosas de Yucatán (1566).* Ed. del Museo Peabody. Boston, 1941.

LÁNG, PAUL HENRY. *Music in Western Civilization.* New York, W. W. Norton & Co., 1941.

LEICHTENTRITT, HUGO. *Music, History and Ideas.* Harvard University Press, 1938.

LECOMPTE DU NOÜY, PIERRE. *Human Destiny.* New York, Longman Greene & Co., 1947.

LAVIGNAC, A. *Enciclopedie de la Musique.* Ed. de la Laurencie 2 vols. París, 1913-31.

MADARIAGA, SALVADOR DE. *Hernán Cortés.* McMillan Co.. Nueva York, 1941.

MARKHAM, CLEMENT R. *Los Incas del Perú.* Versión castellana de Manuel Beltroy, Lima, Sanmartí y Cía., 1920.

MATALLANA, FRAY BALTASAR DE. *La Música Indígena Taurepana.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, Bogotá, 1938, p. 649.

MEAD, CHARLES W. *The Musical instruments of the Incas.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XV, Part III, New York, 1924.

MENDIETA, GERÓNIMO DE. *Historia Eclesiástica Indiana (1570).* Ed. Icazbalceta, México, 1870. C. XXXI.

MENDOZA, VICENTE T. *Música Precolombina.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, Bogotá, 1938, p. 243. *Música Indígena de México.* México en el Arte, núm. 9, México, 1950.

MITJANA, R. *La Musique en Espagne.* Encyclopedie Lavignac vol. IV, París, 1920.

MOTOLINÍA, TORIBIO DE BENAVENTE O. *Historia de los Indios de Nueva España (1540).* Ed. Icazbalceta, México, 1858, cap. XII.

POMA DE AYALA, PHELIPE GUAMAN. *Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno (1583-1613).* Parte II de "Las Primeras Edades del Perú. Ensayo de interpretación de Julio C. Tello. Publicaciones del Museo de Antropología, Lima, 1939.

PEDRELL, F. *Emporio Científico é historico de organografia musical antigua española.* Madrid, 1901.

PERDOMO, IGNACIO ESCOBAR. *Historia de la Música en Colombia.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, Bogotá, 1938, p. 392.

POPOL VUH. Traducción de Adrián Recinos. México, 1947.

PRUNIÉRES, HENRI. *A New History of Music.* McMillan Co., New York, 1943.

REESE, G. *Music in the Middle Ages.* W. W. Norton C., New York, 1940.

ROBERTS, HELEN H. *Musical Areas in Aboriginal North America.* Yale University Press, New Haven, 1936.

ROMERO, JESÚS. *Música Precortesiana.* Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Tomo II, México, 1947.

SACHS, CURT. *The Rise of Music in the Ancient World.* Norton & Co., New York, 1943. *The History of Musical Instruments.* Norton, N. Y., 1940. *World History of the Dance.* Norton, New York, 1937.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE. *Historia general de las cosas de Nueva España (1558-60).* Ed. Robredo, 5 vols., México, 1938.

SALAS, MARIANO PICÓN. *De la Conquista a la Independencia.* Ed. Tierra Firme, México, 1945.

SALAS, EUGENIO PEREIRA. *Los Orígenes del Arte Musical en Chile.* Santiago, 1941.

SAMINSKY, LAZARE. *Living Music of the Americas.* Crown Co., New York, 1949.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, DEAN PEDRO. *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán.* Madrid, 1892.

SÁNCHEZ DE FUENTES, EDUARDO. *La Música Aborigen de América.* La Habana, Molina, 1938.

SAS, ANDRÉ O ANDRÉS. *Ensayo Sobre la Música Inca.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, Bogotá, 1938, p. 71.

SCHAEFFNER, ANDRÉ. *Origine des instruments de musique.* Introduction ethnologique á l'histoire de la musique instrumentale. París, 1936.

SELER, EDUARDO. *Colección de Disertaciones.* Berlín, 1904.

SLONIMSKY, NICHOLAS. *Music of Latin America.* Crowell Co., New York, 1945.

TEZOZOMOC, FERNANDO A. *Crónica Mexicayotl.* Traducción de Adrián León. México, Imprenta Universitaria, 1949.

TORQUEMADA, JUAN DE. *Los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales, etc. (1613).* Madrid, 1723.

TREND, J. B. *The Music of Spanish History to 1600.* New York 1926.

TOYNBEE, ARNOLD J. *A Study of History.* Oxford University Press, London, 1946.

VEGA, CARLOS. *Los Instrumentos Musicales Aborígenes y Criollos de la Argentina.* Ed. Centurion, Buenos Aires, 1949. *Flautas de Pan Andinas y Escalas con Semitonos.* Acta XXV° Congreso Americanista, Buenos Aires, 1934.

VEGA, GARCILASO DE LA. *Historia General del Perú o Comentarios Reales de los Incas.* Imprenta de Villalpando, Madrid, 1800.

VILLAGRA, AGUSTÍN C. *Los Frescos de Bonampak.* Cuadernos Americanos, tomo IV, México, 1947.

WALLASCHEK, R. *Primitive Music.* New York, 1893.

# DOS CUENTOS MEXICANOS

Por *Francisco ROJAS GONZALEZ*

## LA PARABOLA DEL JOVEN TUERTO

. . . Y VIVIÓ feliz largos años. Tantos, como aquellos en que la gente no puso reparos a su falla. El mismo no había concedido mayor importancia a la oscuridad que le arrebataba media visión. Desde pequeñuelo se advirtió el defecto; pero con filosófica resignación habíase dicho: "teniendo uno bueno, el otro sobra. . ." Y fué así como se impuso el deber de no molestarse a sí mismo, al grado de que llegó a suponer que todos veían con la propia misericordia su tacha: porque "teniendo uno bueno. . ."

MAS, llegó un día infausto; fué aquel cuando se le ocurrió pasar frente a la escuela en el preciso momento en que los muchachos salían; llevaba su cara alta y el paso garboso, en una mano la cesta desbordando frutas, verduras y legumbres destinadas a la vieja clientela.

"Allí va el tuerto" —dijo a sus espaldas una vocecita tipluda.

La frase rodó en medio del silencio. No hubo comentarios, ni risas, ni algazara. . . Era que acababa de hacerse un descubrimiento.

Sí, un descubrimiento que a él mismo había sorprendido.

"Allí va el tuerto". . . "Allí va el tuerto", masculló al tiempo que hacía su recorrido de puerta en puerta.

Tuerto, sí señor, él mismo acabó por aceptarlo; en el fondo del espejo, trémulo entre sus manos, la impar pupila se clavaba sobre un cúmulo que se interponía al sol. . .

Sin embargo, bien podría ser que nadie diera valor al hallazgo del indiscreto escolar. . .! Andaban tantos tuertos por el mundo! Pensó entonces poner a prueba tan amable suposición.

Así lo hizo.

Pero cuando pasó frente a la escuela, un peso terrible lo hizo bajar la cara y abatir el garbo del paso. Evitó un encuentro entre su ojo huérfano y los múltiples y burlones que le siguieron tras la cuchufleta: "Adiós media luz".

Detuvo la marcha y por primera vez miró como ven los tuertos: era la multitud infantil una mácula brillante en medio de la calle, algo sin perfiles, ni relieves, ni volumen. Entonces las risas y las burlas llegaron a sus oídos con acentos nuevos: empezaba a oír como oyen los tuertos.

DESDE entonces la vida se le hizo ingrata.

Los escolares dejaron el aula porque habían llegado las vacaciones; la muchachada se dispersó por el pueblo.

Para él la zona peligrosa se había diluído: ahora era como un manchón de grasa que se extendía por todas las calles, por todas las plazas... Ya el expediente de rehuir su paso por el portón del colegio no tenía valimiento: la desazón le salía al paso, desenfrenada, agresiva. Era la parvada de rapaces que a coro le gritaban:

"Uno, dos, tres
tuerto es..."

O era el mocoso que tras el parapeto de una esquina lo increpaba: "¡Prende la otra linterna!"

Sus reacciones fueron evolucionando; la primera sorpresa se tornó evidencia; el estupor lo hizo pesar; la vergüenza se trocó en rabia, porque la broma la sentía como injuria y la gresca como provocación.

Con su estado de ánimo mudaron también sus actitudes, pero sin perder aquel aspecto ridículo, aquel aire cómico que tanto gustaba a los muchachos.

"uno, dos, tres
tuerto es..."

Y él ya no lloraba; se mordía los labios, berreaba, maldecía y amenazaba con los puños apretados.

Mas la cantaleta era tozuda y la voluntad caía en resultados funestos.

Un día echó mano de piedras y las lanzó una a una con endemoniada puntería contra la valla de muchachos que le cerraba el paso; la pandilla se dispersó entre carcajadas.

Desde entonces no hubo mejor distracción para la caterva que provocar al tuerto.

CLARO que había que buscar remedio a los males. La madre amante recurrió a la terapéutica de todas las comadres; cocimientos de renuevos de mezquites, lavatorios con agua de malva, cataplasmas de vinagre. . .

Pero la porfía no encontraba dique:

"Uno, dos, tres
tuerto es. . ."

Pescó por una oreja al mentecato y trémulo de sañas, le apretó el cogote, hasta hacerlo escupir la lengua. Estaban en las orillas del pueblo, sin testigos; allí podría erigirse la venganza que ya surgía en espumarajos y quejidos. . . Pero la inopinada presencia de dos hombres vino a evitar aquello que ya palpitaba en el pecho como un goce sublime.

Fué a parar a la cárcel.

SE olvidaron los remedios de la comadrería para ir en busca de las recetas del médico. Vinieron entonces pomadas, colirios y emplastos, a cambio de transformar el cúmulo en espeso nimbo.

El manchón de la inquina había invadido sitios imprevistos: un día, al pasar por el billar de los portales, un vago probó la eficacia de la chirigota:

"Uno, dos, tres
tuerto es. . ."

Y el resultado no se hizo esperar; una bofetada del ofendido determinó que el grandullón se hiciera pagar muy caros los arrestos. El tuerto volvió aquel día a casa sangrante y maltrecho.

Buscó en el calor materno un poco de paz y en el árnica alivio a sus incontables chichones. . . La vieja acarició entre sus dedos la cabellera revuelta del hijo que sollozaba sobre sus piernas.

Entonces se pensó buscar por otro camino, ya no remedio a los males, sino tan sólo disimulo de aquella tara que les resultaba tan fastidiosa.

En falla los medios humanos, ocurrieron al concurso divino: la madre prometió a la Virgen de San Juan de los Lagos llevar a su santuario al muchacho, quien sería portador de un ojo de plata, exvoto que dedicaban a cambio de templar la inclemencia del muchacherío. Se pedía poco: cegar lo suficiente al prójimo, para que no reparara en el defectillo. . . No importaba, tras de este servicio, que el tuerto lo siguiera siendo.

Se acordó que él no volviese a salir a la calle; la madre lo sustituiría en el deber diario de surtir las frutas, verduras y legumbres a los vecinos, actividad de la que dependía el sustento de ambos.

Cuando todo estuvo listo para el viaje, confiaron las llaves de la puerta de su chiribitil a una vecina y con el corazón lleno y el bolso vano, emprendieron la caminata, con el designio de llegar frente a los altares de la milagrería, precisamente por los días de la feria.

YA en el santuario, fueron una molécula de la muchedumbre. El se sorprendió de que nadie señalara su tacha; gozaba de ver a la gente cara a cara, de transitar entre ella con desparpajo, confianzudo, amparado en su insignificancia. La madre lo animaba: "Es que el milagro ya empieza a obrar. . .! Alabada sea la Virgen de San Juan!. ..

Sin embargo, él no llegó a estar muy seguro del prodigio y se conformaba tan sólo con disfrutar aquellos momentos de ventura, empañados de cuando en cuando, por lo que como un eco remotísimo, solía llegar a sus oídos:

"Uno, dos, tres. . ."

Entonces había en su rostro pliegues de pesar, sombras de ira y resabios de suplicio.

FUÉ la víspera del regreso; caía la tarde cuando las cofradías y las peregrinaciones asistían a las ceremonias de "despedida". Los danzantes desempedraban el atrio con el zapateo contundente; la musiquilla y los sonajeros hermanaban ruido y melodía para elevarlos como el espíritu de una plegaria. El cielo era un incendio; millares de cohetes reventaban en escándalo de luz, o al estallido de su vientre ahito de pólvora y salitre.

En aquel instante, él seguía embobado la trayectoria de su cohetón, que arrastraba como cauda una gruesa varilla... Simultáneamente al trueno, un florón de luces brotó en otro lugar del firmamento; la única pupila buscó recreo en las efímeras policromías... De pronto él sintió un golpe tremendo en su ojo sano... Siguieron la oscuridad, el dolor y los lamentos.

La multitud le rodeó.

—La varilla de un cohetón me lo ha dejado ciego... Busquen a un doctor —imploró la vieja a gritos.

RETORNABAN. La madre hacía de lazarillo; iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de la loma. Hubo de hacerse un descanso. El gimió al maldecir su suerte... Mas ella acariciándole la cara con sus dos manos dijo:

—Ya sabía yo que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro... Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente.

El puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras:

—¿Milagro? Pues no se lo agradezco; he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.

—Ese es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto —porque tú ya no lo eres— de quien burlarse.

El permaneció silencioso durante algunos instantes; el gesto de amargura fué mudando, hasta transformarse en una sonrisa que le iluminó toda la cara.

—Volveremos el año que entra, madre, para agradecer las mercedes a Nuestra Señora...

—Volveremos con un par de ojos de plata.

Y, lentamente, prosiguieron su camino.

## LOS NOVIOS[1]

El era de Bachajón, venía de una familia de alfareros; sus manos desde niñas habían aprendido a redondear la forma, a manejar el barro con tal delicadeza, que cuando modelaba más parecía que hiciera caricias. Era hijo único, pero cierta inquietud nacida del alma lo iba separando día a día de sus padres, atraído por un dulce vértigo. . . Sí, hacía tiempo que el murmullo del riachuelo lo extasiaba y su corazón tenía palpitaciones desusadas; también el aroma a miel de abejas de la flor de "pascua" había dado por embelesarlo y los suspiros acurrucados en su pecho brotaban en silencio, a ocultas, como aflora el desasosiego cuando se ha cometido una falta grave. . . A veces se posaba en sus labios una tonadita tristona, que él tarareaba quedo, tal si saboreara egoístamente, un manjar acre, pero gratísimo.

"Ese pájaro quiere tuna" —comentó cierto día su padre, cuando sorprendió el canturreo.

El muchacho lleno de vergüenza no volvió a cantar; pero el padre —Juan Lucas, indio tzeltal de Bachajón—, se había adueñado del secreto de su hijo.

Ella también era de Bachajón; pequeña, redondita y suave. Día con día, cuando iba por agua al riachuelo, pasaba frente al portalillo de Juan Lucas. . . Allí un joven sentado ante una gran vasija de barro crudo, a un cántaro redondo y botijón, al que nunca daban fin aquellas manos diestras e incansables.

Una vez, sabe Dios cómo, dos miradas chocaron. No hubo ni chispa, ni llama, ni incendio después de aquel tope, que apenas si pudo hacer palpitar las alas del petirrojo anidado entre las ramas del granjeno que crecía en el solar.

Sin embargo, desde entonces ella acortaba sus pasitos frente a la casa del alfarero y de ganchete arriesgaba una mirada de urgidas timideces.

El, por su parte, suspendía un momento su labor, alzaba los ojos y abrazaba con ellos la silueta que se iba en pos de la vereda sinuosa, hasta perderse en el follaje que bordeaba al río.

[1] Fotografías del Archivo Etnológico del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México.

Fué una tardecita tibia y refulgente cuando el padre —Juan Lucas, indio tzeltal de Bachajón—, hizo un lado el torno en que moldeaba una pieza. . . Siguió con la suya la mirada de su hijo hasta llegar al sitio en que éste la había clavado. Ella —el fin, el designio—, al sentir sobre sí los ojos penetrantes del viejo, quedó petrificada en medio de la vereda. La cabeza cayó sobre el pecho, ocultando el rubor que ardía en sus mejillas.

—¿Esa es? —preguntó en seco el anciano a su hijo.

—Sí, respondió el muchacho, para esconder su desconcierto en la reanudación de la tarea.

El "Prencipal", un indio viejo, venerable de años e imponente de prestigios, escuchó solícito la demanda de Juan Lucas:

—El hombre joven, como el viejo, necesita la compañera, que para el uno es flor perfumada y para el otro bordón. . . Mi hijo ya ha puesto sus ojos en una.

—Cumplamos la ley de Dios y démosle goce al muchacho como tú y yo, Juan Lucas, lo tuvimos un día. ¡Tú dirás!

—Quiero que pidas a la niña para mi muchacho.

—Ese es mi deber como "Prencipal". . . Vamos, ya te sigo, Juan Lucas.

Frente a la puerta de la casa de la elegida, Juan Lucas cargado con una libra de chocolate, varios manojos de cigarrillos de hoja, un tercio de leña y otro de ocote, aguarda en compañía del "Prencipal" de Bachajón que los moradores del jacal ocurran a la llamada que han hecho sobre la puerta.

A poco, la etiqueta indígena todo lo satura:

—Ave María Purísima del Refugio— dice una voz que sale por entre las rendijas del jacal.

—Sin pecado original concebida— responde el "Prencipal".

La puertecilla se abre. Gruñe un perro. Una nube de humo atosigante recibe a los recién llegados que pasan al interior; llevan sus sombreros en la mano y caravanean a diestro y siniestro.

Al fondo del jacal la niña motivo de la ceremonial visita echa tortillas. Su cara enrojecida por el calor del fogón, disimula su turbación a medias, porque está inquieta como tórtola recién enjaulada; pero acaba por tranquilizarse frente al destino que los viejos de tan buena voluntad le están aparejando.

Cerca de la puerta el padre de ella, Mateo Bautista, mira impenetrable a los recién llegados. Bibiana Petra, la madre gorda y saludable, no esconde su gozo y señala a los visitantes dos piedras para que tomen asiento.

—¿Sabes a lo que venimos?— pregunta por fórmula el "Prencipal".

—No —contesta mintiendo descaradamente Mateo Bautista. Pero de todas maneras mi pobre casa se ve alegre con la visita de ustedes.

—Pues bien, viejo Mateo Bautista, aquí nuestro vecino Juan Lucas pide a tu niña para que le caliente el petate a su hijo.

—No es mala respuesta. . . pero yo quiero que mi buen prójimo Juan Lucas no se arrepienta algún día: mi muchachita es haragana, es terca y es tonta de su cabeza.

—Yo tampoco —tercia Juan Lucas—, he tenido inteligencia para hacer a mi hijo digno de suerte buena. . . Es muy necio al querer cortar para él una florecita tan fresca y olorosa. Pero la verdad es que al pobre se le ha calentado la mollera y mi deber es, pues. . .

En un rincón de la casucha Bibiana Petra sonríe ante el buen cariz que toman las cosas: habrá boda, así se lo indica con toda claridad la vehemencia de los padres para desprestigiar a sus mutuos retoños.

—Es que la decencia no deja a ustedes ver nada bueno en sus hijos. La juventud es noble cuando se le ha guiado con prudencia —dice el "Prencipal", recitando algo que ha repetido muchas veces en actos semejantes.

La niña echada sobre el metate escucha; ella es la ficha gorda que se juega en aquel torneo de palabras y sin embargo, no tiene derecho siquiera a mirar frente a frente a ninguno de los que en él intervienen.

—Bien, vecino —agrega Juan Lucas—, acepta estos presentes que en prueba de buena fe yo te oferto.

Y Mateo Bautista con gran dignidad, remuele las frases de rigor en casos tan particulares.

—No es de buena crianza, prójimo, recibir presentes en casa cuando por primera vez nos son ofrecidos. . . ¡Vayan con Dios!

Los visitantes se ponen de pie. El dueño de la casa ha besado la mano del "Prencipal" y abrazado tiernamente a su prójimo Juan Lucas. Los dos últimos salen cargados con los

regalos que la exigente etiqueta tzeltal impidió aceptar al buen Mateo Bautista.

La vieja Bibiana Petra está rebosante de gusto: el primer acto ha salido a maravilla.

La muchacha levanta con el dorso de su mano el mechón de pelo que ha caído sobre su frente y se da prisa para acabar de tortear el almud de masa que se amontona a un lado del comal.

Mateo Bautista grave, silencioso se ha sentado en cuclillas a la puerta de su jacal.

—Bibiana —ordena, tráeme un trago de guaro. . .

La rolliza mujer obedece y pone en manos de su marido un jarro de aguardiente. El empieza a beber despacio, saboreando los tragos.

La semana siguiente la entrevista se repite. En aquella ocasión, visitante y visitados deben beber, y así lo hacen, mucho guaro. . . Mas la petición reiterada no se acepta y vuélvense a rechazar los presentes enriquecidos ahora con jabones de olor, marquetas de panela y un saco de sal. Los hombres hablan poco esta vez, es que las palabras pierden su elocuencia frente al protocolo indoblegable.

La niña ha dejado de ir por agua al río —así lo establece el ritual consuetudinario—, pero el muchacho no descansa sus manos sabias en palpitaciones sobre la redondez sugerente de las vasijas.

Durante la tercera visita, Mateo Bautista ha de sucumbir con elegancia, y así sucede: entonces acepta los regalos con un gesto displicente. . . a pesar de que ellos han aumentado con un enredo de lana, un huipil bordado con flores y mariposas de seda, aretes, gargantilla de alambre y una argolla nupcial, presentes todos del novio a la novia. . .

Se habla de fechas y de padrinos. Todo lo arreglan los viejos con el mejor tacto.

La niña sigue martajando maíz en el metate, su cara encendida ante el impío rescoldo, está inmutable; escucha en silencio los planes sin darse por ello descanso, muele y tortea, tortea y muele de la mañana a la noche.

El día está cercano. Bibiana Petra y su hija han pasado la noche en vela. A la "molienda de boda" han concurrido las vecinas, quienes rodean a la prometida obligada por su condición a moler y tortear la media arroba de maíz y los cientos de tortillas que se consumirán en el comelitón nupcial. En grandes cazuelas hierve el mole. Mateo Bautista ha llegado con dos garrafones de guaro y la casa, barrida y regada, espera el arribo de la comitiva del novio.

Ya están aquí. El novio y la novia se miran por primera vez a corta distancia. Ella le sonríe modosa y pusilánime; él se pone grave y baja la cabeza, mientras rasca el piso con su guarache chirriante de puro nuevo.

El "Prencipal" ha tendido un petate en medio del jacal. Bibiana Petra riega pétalos de rosa sobre el piso. Arde el copal. La chirimía atruena.

Ahora la pareja se ha arrodillado humildemente sobre la estera. La concurrencia los rodea. El "Prencipal" habla de derechos para el hombre y de sumisiones para la mujer. . . de órdenes de él y de acatamientos por parte de ella. Hace que los novios se tomen de manos y reza el padrenuestro. . . La desposada se pone en pie y va hacia su suegro —Juan Lucas, indio tzeltal de Bachajón— y besa sus pies. . . El la levanta con comedimiento y la entrega a su hijo.

Ahora, por fin, entra en acción Bibiana Petra. . . Su papel es corto pero interesante:

—Es tu mujer —dice con solemnidad al yerno—. . . cuando quieras puedes llevarla a tu casa.

Entonces el joven responde con la frase consagrada:

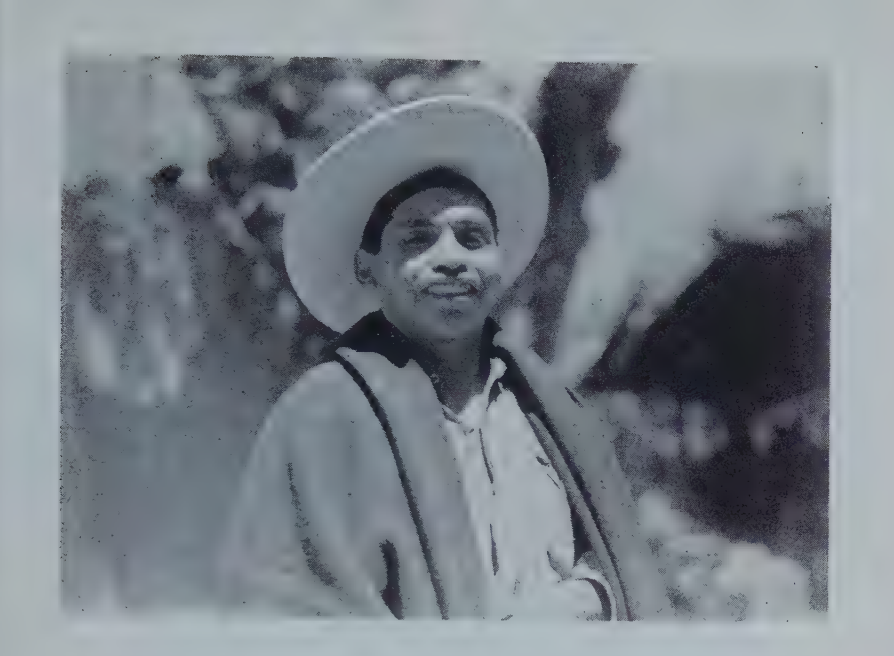
—Bueno, madre, tú lo quieres. . .

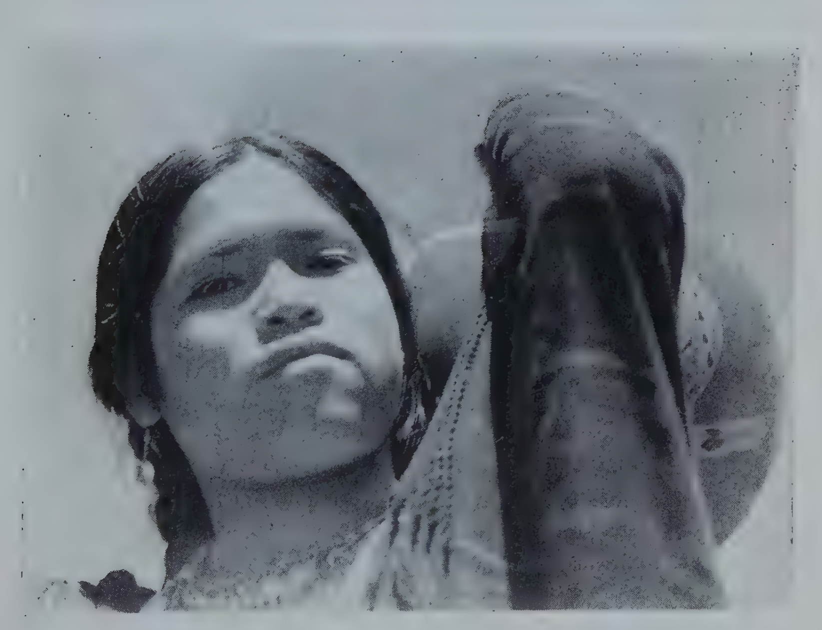
La pareja sale lenta y sumisa. Ella va tras él como una corderilla.

Bibiana Petra, ya fuera del protocolo, llora enternecida, a la vez que dice:

—Va contenta mi hija. . . Es el día más feliz de su vida. Nuestros hombres nunca sabrán lo sabroso que nos sabe a las mujeres cambiar de metate.

Al torcer por el vallado espinudo, él toma entre sus dedos el regordete meñique de ella, mientras escuchan, bobos, el trino de un jilguero.

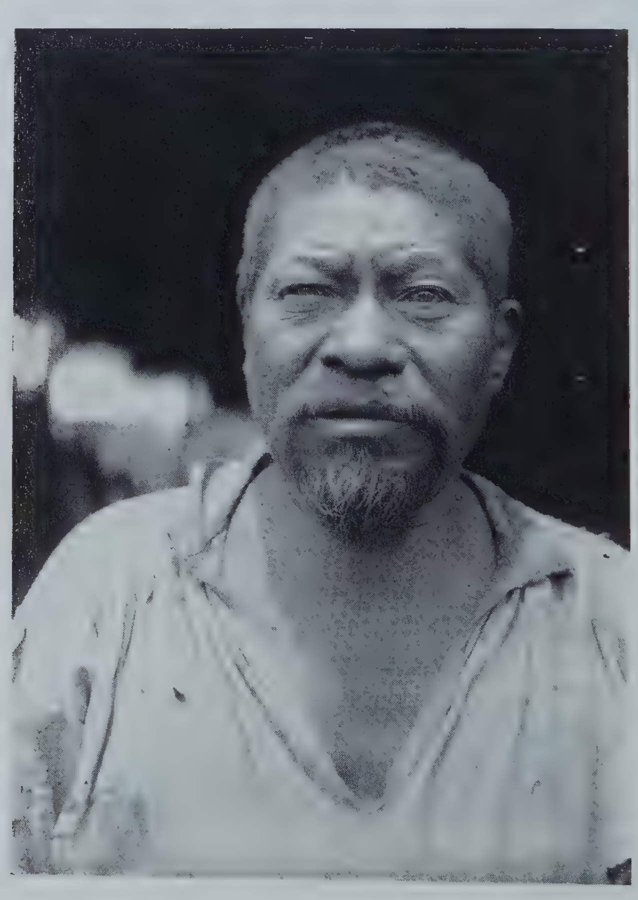




Arriba.—El. . . venía de una familia de alfareros.
Abajo.—Ella . . . pequeña, redondita, suave.







Arriba.—Juan Lucas, indio tzeltal de Bachafón y Bibiana Petra sonriente ante el cariz que han tomado las cosas.

Abajo.—El "prencipal" viejo venerable de años e imponente de prestigios.

# TRES LIBROS DE ALFONSO REYES

No es fácil escribir acerca de los libros de Alfonso Reyes. Por mucho esmero que se ponga en acertar el juicio, éste resultará siempre inferior a la obra; habría que ser otro Alfonso Reyes para hablar de ella en su mismo nivel. La consecuencia es que los principales de esos libros no suscitan cuantos numerosos y extensos comentarios merecen. Aleja a los críticos, se dijera, un mote parecido al que Don Quijote creía puesto bajo el trofeo de las armas de Orlando: "Nadie las mueva que estar no pueda con Roldán a prueba".

Ya que no emitir juicio, pues el contenido rebosaría del continente, sí es dable decir: "Acudid a ese libro, lectores, que tales y cuales atractivos encontraréis en él para regalo vuestro". No va más lejos el propósito de estos apuntes.

Los volúmenes formados por artículos ofrecen, con mayor abundancia que cualesquier otros, el aliciente de la sorpresa. Su variedad constituye prenda segura de que la curiosidad se avivará de trecho en trecho. De tal gustosa índole es *De viva voz* (Stylo, 1949), en donde A. R. recoge prólogos, cartas, discursos y notas. Caracteriza a esos escritos la celosa atención a lo mexicano: el autor señala a sus colegas extranjeros ciertas excelencias de lo nuestro; les invita a rectificar apreciaciones equivocadas que nos atañen, o endereza y corrige con el dato cierto un error; pone mexicanísima cordialidad en el comercio intelectual con diversos amigos; y, si recibió alguna distinción, sus palabras de agradacimiento la enfocan hacia el loor de México.

Como en tantos otros libros de A. R., place en ese la profusión de ideas, la novedad y agudeza del pensamiento. No por breve, cada una de sus páginas deja de ser opulenta en contenido. De todas se extrae una lección, se aprende una enseñanza. Todas nutren la mente. Y aunque escritas a lo largo de un cuarto de siglo —entre 1920 y 1947— luce en ellas la misma elegancia sencilla, idéntica pureza del estilo, gemelo acierto —¡y con cuánta naturalidad, con qué soltura!— para encontrar el giro armonioso, la frase feliz, la imagen cargada de significación.

Al descontentadizo pudiera parecerle que parte del material ahí recogido no pasa de ser minucias. Mas no todo el oro se encuentra en pepitas: mucho se reúne partícula a partícula, en arenillas; y granos

de oro son esas *Alusiones* y esas *Notas,* ricas siempre de un pormenor curioso, de una observación sutil, de un comentario pertinente.

*Sirtes* (Ediciones Tezontle, 1949), posee mayor unidad. Los cinco ensayos que lo constituyen, escritos entre 1932 y 1944, se asemejan; examinan un tema y sintetizan cuanto de él se sabe, con pie en lo cual el autor emite ideas sagaces que lo circunscriben y definen. El libro lleva en la portada —como asimismo *De viva voz*— la esquemática viñeta de Monterrey que años ha dibujó Alfonso Reyes, testimonio constante de su amor a la tierra natal.

El primer ensayo, *La Atlántida castigada,* resume en una treintena de páginas una considerable masa de datos y de opiniones, para sólo dar lo esencial de aquella leyenda. Ofrece novedad, sobre todo, la exposición de sus orígenes: los navegantes fenicios la imaginaron y, siglos más tarde, Solón la conoció en una versión egipcio-libia. —En *La novela de Platón* (1942), artículo recogido en *Junta de sombras,* libro que reseñaremos después, vuelve A. R. sobre la cuestión y demuestra que, en sus diálogos *Timeo* y *Critias,* el filósofo escribió como poeta, aderezando la leyenda a fin de que sirviese de ejemplo para la mejor comprensión de su doctrina política, expuesta en *La República*—. Las conclusiones del ensayo son plausibles: la Atlántida, en la Antigüedad, fué el incógnito occidente mediterráneo, y se alejaba a medida que la navegación trasponía los límites del mundo hasta entonces conocido. Sirte es esa —"bajo de arena", la define el diccionario— en que menos ágil pluma encallaría, ya por el peso de la erudición, ya porque la fantasía y la credulidad la extraviaron.

Sirte es también, pues todavía está mal sondeada, la prehistoria, asunto del segundo ensayo. Más aún que en el anterior, es notable la condensación de conocimientos ahí lograda. Expone A. R. en agradable forma cuanto importa saber respecto a los orígenes de la vida en el planeta, la aparición de la raza humana, la génesis del lenguaje y la conquista del fuego. Entendámonos: no es un epítome didáctico, sino *un paseo por la prehistoria,* lo que de ella conoce un hombre de vasta cultura y las reflexiones que le merece. Con una de las expresivas imágenes mediante las cuales A. R. gusta de compendiar lo que hubiera requerido todo un párrafo, si no es que una página, dice: "La historia, junto a la prehistoria, pasa a la categoría de pluma en el sombrero". (Resistiremos la tentación de glosar la frase).

Bien se aplica, asimismo, el título del libro al ensayo *El enigma de Segismundo,* enigma que es el de todo ser humano; ¿qué delito cometí contra los cielos, naciendo? Nunca acabaremos de penetrar la íntima esencia de las creaciones del genio; y Segismundo corporifica el problema de la predestinación y el de la incierta frontera entre el

mundo real y el del ensueño, sirtes en las que naufragan acaso la voluntad y la inteligencia. El ensayo de A. R. es, en cierto modo, una apostilla al magistral estudio recogido en la segunda serie de *Capítulos de Literatura española.* No considera aquí la creación literaria: desentraña su contenido filosófico, y define al personaje, en paralelo a veces con el *Andrenio* de Gracián, como aquél cuyo *ser* es un *hacer,* principalmente un *hacerse a sí mismo.*

El cuarto ensayo lleva por título: *Algo de Semántica,* sirte, ésta, en la que vara tal cual vez la lógica del lenguaje. Analiza A. R. la variación del sentido de aquella palabra, desde el primitivo: "rama de la historia lingüística que estudia los cambios en la significación de los vocablos a través del tiempo", hasta su acepción actual: "ciencia de las significaciones o respuestas humanas ante los símbolos en general, sean o no lingüísticos". A la manera —digamos— del bocado de pan que en un libro de vulgarización científica, popular a fines del siglo pasado, daba pretexto para exponer la fisiología e inclusive para explicar nociones de botánica, de agricultura, de industria y de economía política, "tiramos de una palabra, y detrás de ella se nos viene encima el universo". En verdad —sigamos comentando—, cualquier sustantivo, adjetivo o verbo suscita ideas afines. Y ligan estrechos lazos a todas las cosas creadas: en la novela de Eça de Queiroz *La Ciudad y las sierras,* uno de los personajes, en una casona de la cuenca del río Duero, golpea con la palma de la mano el alféizar de una ventana, y una estrella cintila. Coincidencia, claro; pero, ¿no es tentador suponerlo relación de causa a efecto...?

Versa el último ensayo sobre materia más que otra alguna plagada de sirtes: la Historia. Se titula: *Sobre el sistema histórico de Toynbee,* y comenta el *Estudio de la Historia,* obra monumental de la que ya A. R. había hablado en *El Deslinde* (1944) —y, sin duda, fué el primero en hacerlo en México—. Con seguro espíritu crítico señala el polígrafo mexicano las excelencias, pero también las fallas y contradicciones, de la doctrina de aquel historiógrafo, el cual toma por unidad histórica no a los países, no a los pueblos, sino a las civilizaciones, aunque a la postre haya de exponer como parte de ellas lo que los pueblos hicieron en el marco nacional. A modo de apéndice figuran unas *Notas a Toynbee* en las que se puntualiza la coincidencia de algunas ideas de éste con otras enunciadas años antes por A. R. *Suum cuique.*

Breve libro es *Sirtes:* tan sólo 214 páginas; mas tan rico de saber, tan lleno de substancia, tan fecundo en sugerencias, que sus márgenes

se cubren pronto de llamadas, por poco que el lector guste del comercio de las ideas.

Otro tanto, y con mayor razón, cabe decir de *Junta de sombras.*

Editó este magnífico libro, a fines de 1949, El Colegio Nacional, del que A. R. es miembro fundador. Con la clara tipografía y el papel color de marfil hacen buen juego las finas viñetas de Ricardo Martínez de Hoyos; unos cuantos rasgos bastan para sugerir un paisaje marino o de montaña, un templo, una barbada testa de filósofo.

El contento que el libro da como objeto, preludia al que hemos de encontrar en la lectura. *Estudios helénicos,* reza el subtítulo. Aunque ordenados cronológicamente en cuanto a los períodos de la vida griega, no tienen la trabazón de los capítulos en un tratado; porque no son un tratado: son cuadros —veintiocho en total, escritos entre 1939 y 1946— del pensamiento de la Hélade, desde Homero y Hesíodo hasta los últimos sabios de la Academia y del Liceo. De cómo se formó el pueblo griego se ocupa el primer ensayo; de la helenización del mundo antiguo y del paso hacia la áspera Edad Media, los dos últimos. No cabe en el marco de esta reseña el examen, ni siquiera la enumeración, de los temas. Poetas épicos y trágicos, filósofos, historiadores, tribunos, guerreros, navegantes, pintores, pedagogos, aparecen en esas páginas, al olor de la tinta venidos —se diría—, como en la costa cimeriana al husmo de la sangre los muertos, evocados por Ulises; y de ahí el título del libro. No falta el personaje cómico: Elio Arístides, maníaco de sus enfermedades. La obra culmina en el ensayo *De cómo Grecia construyó al hombre;* entiéndase: el concepto que de él tiene la civilización greco-romana y cristiana —por antonomasia: La Civilización.

Un inmenso saber es la substancia de esas evocaciones, no menos llenas de color que de vida; saber tan a punto traído, tan bien dosificado, tan cernido de fechas y demás pormenores indigestos, que no resulta ostensible. Otros arrancaron a la veta los minerales del conocimiento; y nuestro autor, de tal ingente masa de información y de juicios extrajo a su vez lo esencial y significativo. Pocas tareas habrá más difíciles de llevar bien al cabo que la de condensar datos abundantes sin perder en el proceso nada que importe. Maestro es A. R. en esa disciplina.

Place la alacridad con que la erudición es utilizada, sin que ello le merme autoridad ni peso. En ningún momento se almidona el estilo; en ninguno, tampoco, pierde altura. Los modismos que aquí y allá saltan inesperadamente, llevan al lector a un plano familiar, le hacen ver que el autor no quiere —¡oh, no!— dogmatizar *ex cathedra,*

sino interesarle en la materia que a él le es cara. Por ejemplo, a la alígera Atalanta la llama "virgen de armas tomar". ¡Como anillo al dedo le viene el epíteto a la doncella! De allí también el uso frecuente de las imágenes, siempre atinadas. Baste citar esta definición de la caricatura: "es una etimología de la persona".

Otro de los recursos estilísticos de A. R. es el oportuno empleo de alusiones a datos de la cultura general y a nociones de la vida cotidiana. En cierto modo, procede como Víctor Hugo, quien se jactaba de haberle puesto al diccionario el gorro frigio de la democracia, porque libró a la poesía de las perífrasis antes obligadas para aludir a los objetos de uso corriente, y de la prosopeya y afectación que vedaban la sinceridad lírica. De manera concisa —pues más expresa, en ocasiones, una metáfora feliz que un párrafo explicativo—, A. R. llama a la Grecia arcaica "esta Grecia de primera instancia", en referencia a la jerarquía de la administración de Justicia. De los atenienses dice que, tras de haber derrocado al tirano Hipias, se encontraban "en pleno sarampión de libertad". Y la discusión que prevé sobre si eran rubios, como Menelao, los antiguos griegos, la califica de "paso honroso", alusión a tal lid caballeresca, la más famosa de las cuales —nos dice la historia— fué la de don Suero de Quiñones y sus nueve compañeros de armas, en el verano de 1439, en la puente de Orbigo, provincia de León, España.

Con el mismo feliz resultado acude a lo actual para hacer comprender mejor lo pretérito. Así, escribe: "La *Ilíada* no es más que uno de los episodios, el más septentrional, del desembarco de los *comandos* griegos en el litoral asiático". O bien, con suave ironía —que aquí y allá sazona esas doctas páginas—, dice de la Academia y del Liceo: "Por supuesto, no faltaba de tiempo en tiempo algún precursor de nuestros políticos que se escandalizara ante lo mucho que se despilfarraba en la cultura, o ante la injusticia de que no todos pudieran ser sabios sin esfuerzo". —¿Recuerda el lector aquel título de pulquería, ideal de escolares perezosos: *Los hombres sabios sin estudio?*. . .

Es sistema de A. R. el de dar por sentado que su lector posee cultura; hace alusiones sin detenerse a explicar el punto erudito usado como referencia. En el libro que nos ocupa es perceptible, página tras página, que el autor se dirige a un público para el cual la historia de Grecia sea conocida algo más que en sus grandes líneas. Sin esa preparación, forzoso es recabar información previa en manuales y enciclopedias.

Como en los demás libros de A. R., lo mexicano está latente —y, muy a menudo, presente— en *Junta de sombras*. Una cita bastará

para demostrarlo. Al hablar de los primitivos pobladores de Grecia, de aquel "fantasma protohistórico llamado *pelasgo*", el término de comparación que le viene a los puntos de la pluma es "el *tolteca* entre nosotros, aunque no tan insigne" como éste. Y a la par de lo mexicano, está latente, o presente, lo americano. Del sur de Italia, que se llamó "la Magna Grecia" por las colonias que allí se establecieron, dice que fué "la América de los pueblos helénicos". O bien, al explicar por qué los atenienses se fiaron del vencedor Milcíades, que planeaba la absurda expedición a la isla de Paros y les ofrecía conducirlos "a cierta misteriosa ciudad donde el oro rueda por las calles", afirma: "Los griegos tenían del Oriente la misma idea que tenían de América los descubridores". Podrían multiplicarse los ejemplos.

El lector de este libro —o de otros de parecida índole, en la vasta obra de A. R.— percibe al punto por qué el autor trata esos temas: porque atañen a la cultura universal, a la civilización que, desde la Conquista, es la de México. "Si tal cultura" (la helénica, leemos en el ensayo *Aspectos de la lírica arcaica)*, "no tuviera la importancia que tiene como fundamento de la nuestra y como savia que nos alimenta todavía —al punto que, en cierto sentido, seguimos pensando y hablando en griego—, su solo aire de desfile bien organizado y conforme con las necesidades de la mente bastaría a explicar la atracción que ejerce sobre nosotros". Idea reiterada en otro ensayo (p. 299): "Si por cultura entendemos el descubrimiento y valoración de la persona humana, tal como ha llegado a enraizar en la civilización occidental, al punto de asumir la solidez de evidencia ética, entonces para nosotros no habrá más cultura que la inventada por Grecia, y luego propagada por Roma y por el cristianismo".

Acaso algún lector —sin recordar *Visión de Anáhuac*, ni *El tránsito de Amado Nervo*, ni *Yerbas del Tarahumara*, ni los demás libros análogos— se pregunte por qué A. R. aplica ahora al estudio del helenismo, y no exclusivamente al de lo mexicano, su sagacidad crítica. La respuesta es obvia: porque al análisis y comprensión de lo mexicano se consagran otros escritores, muchos escritores mexicanos, en tanto que la obra de A. R. es, en nuestros días, la única aportación importante de México a esa faceta de la cultura universal. ¿O es que habría de ser privativo de europeos y de norteamericanos el estudio del helenismo. . .?

En cuanto al espíritu con que el libro está concebido y pensado, el autor lo expresa de pasada, en las líneas iniciales del ensayo *La estrategia del "gaucho" Aquiles:* "No hay que tener miedo a la erudi-

ción. Hay que contemplar la Antigüedad con ojos vivos y alma de hombres, si queremos recoger el provecho de la poesía. Hay que volver a sentir las cosas de la epopeya como las sentían el poeta y sus oyentes".

Como poeta, y también como docto, las ha sentido Alfonso Reyes.

*J. M. GONZALEZ DE MENDOZA.*

# UN PINTOR EUROPEO EN AMERICA

Yo no tengo nada que presentar: sobrarían palabras y ninguna explicación podría hallar que no estuviera explicada y dicha por la sola presentación de las obras de Jan Schreuder. He venido, nada más, que a dar un testimonio: el de esta Casa, el de todos, del campesino, y del paisaje que es parte de nosotros, del sufrimiento, de la luz, de la verdad ecuatoriana que este pintor, casi holandés y muy nuestro, se nos lleva en su viaje. Un testimonio que es reconocimiento, sobre todo, reconocimiento de amistad, religiosamente hundida hasta la raíz del corazón, de este agitado y turbulento corazón ecuatoriano, que entró a su sangre como el espíritu a la palabra.

El pintor, nuestro pintor, viene a despedirse. Pero en el diálogo empezado hace doce años con nuestra tierra, la indagación y el amor prendieron en él contra cualquiera dimensión de ausencia. Lo llevará por el mundo, con el mensaje auténtico de su madurez, sazonada en este rincón de la absurda geografía, lo repetirá por todas las partes viejas que le dieron su primer caudal, allá donde la cultura tuvo tiempo de hacerse, donde las formas se libertaron del reposo por la angustia y el llanto, por el grito de esperanza y la amargura de la destrucción. Porque este amigo nuestro es un europeo al revés: no trae normas que imponer ni viene a saciar una curiosidad de vacaciones: es un occidental de dos vidas, una duplicación de la existencia, iniciada en la seguridad y re-creada con la visión de la catástrofe, cuya rehabilitación halló por estos lados del mundo en la fórmula nueva y elemental para el apaciguamiento del derrumbe. Es un europeo que retorna a lo que fué suyo sólo para dar, no para recibir, para ofrecer la inconformidad y el descubrimiento, el fluyente encontrar de nuevo, que es nuestra tierra, toda la tierra hispano-india, primitiva y desordenada, vale decir, llena de frutos por recoger. Ningún menester perdurable le espera en otro sitio que el escogido por la pasión: su tarea será decir y exaltar aquello que le ganó la esperanza para siempre. Y después, volver, que aquí está su morada para todos los días creadores.

Y ahora, voy a decir cosas que todos sabemos y que volvemos a saber, así veamos sus obras. Aquí las tenéis, firmemente hechas, con esa verdad de forma y contenido alcanzada por la capacidad de sentir, que es el mejor de los conocimientos, el fervoroso, capaz de llegar a las

profundidades del destino. En este caso, de nuestro destino, el de nuestros hombres agobiados, el de nuestra alegría también, el de nuestra luz valorada como una solución de los conflictos de su pintura, que son los conflictos de su espíritu.

Yo no estoy aquí para la recitación del elogio. Pero me parece extraordinario que un hombre formado en la placidez de un paisaje de flores cautas y aguas transparentes, venga un día, tome posada permanente en la sorpresa contraria, y se transforme de tal manera que toda su intimidad se colme de creación poética vernácula, de indios y negros y chozas y verdes y azules y hambre y montañas y ríos que sólo se ven en esta línea de la mitad del mundo, como él los ve, con los ojos de la medida universal que anticipa la fusión del occidente civilizado y civilizador con el abecedario tormentoso de nuestra vida triste y pujante. Bien está que nuestros pintores vivan con nuestro dolor y nuestra fuerza: aquí crecieron y la palabra les llenó el deseo y la protesta por una lección bebida en los pechos maternos. Mas hay que detenerse en este artista de rubios cabellos y ojos claros, enemigo nuestro por el principio, por lo que queremos y por lo que toda forma lograda y perfecta significa de rechazo en la nueva creación. Vedle, pues, aprender el recién llegado estilo de vida, meterse en él, absorber el aire de la tierra, no abandonarse a la elemental truculencia de la protesta ni quedarse en la agotadora creación metafísica del nuevo arte europeo, sino realizar un amor de formas en plenitud, donde el dibujo y el color no rivalizan en anticipaciones técnicas pero se resuelven en línea, volúmenes y superficies vivas, emergentes del entendimiento con el paisaje y el hombre de todos nuestros días amargos, libres o sometidos.

Una tormenta, una casa derruída, el escombro del alma y de la choza que habitó el hombre injustamente señalado por el dolor, un sendero recto y alto, un recio perfil de indio, un juego de casas sobre la colina, el blanco que salpica una joroba de los cerros como un camino hecho por el agua brusca, o el ocre de la tierra brava, encendido en pinceladas vigorosas con el sí y el no de los colores. . . Allí tenéis la calidad de la luz, la transición del movimiento, el patetismo de nuestras arbitrariedades geográficas y humanas, la potencia interior clamando por la potencia del animal que trabaja y del animal que explota; mas, sobre todo, un anhelo de pureza, de blanco fervor, de justicia, de canción cargada de promesas, más allá de la circunstancia de los colores en lucha, más allá logrado por el amor y la decisión valientes, sin sosiego y sin debilidades, de tanto intimar con el cotidiano dramatismo de nuestra tierra.

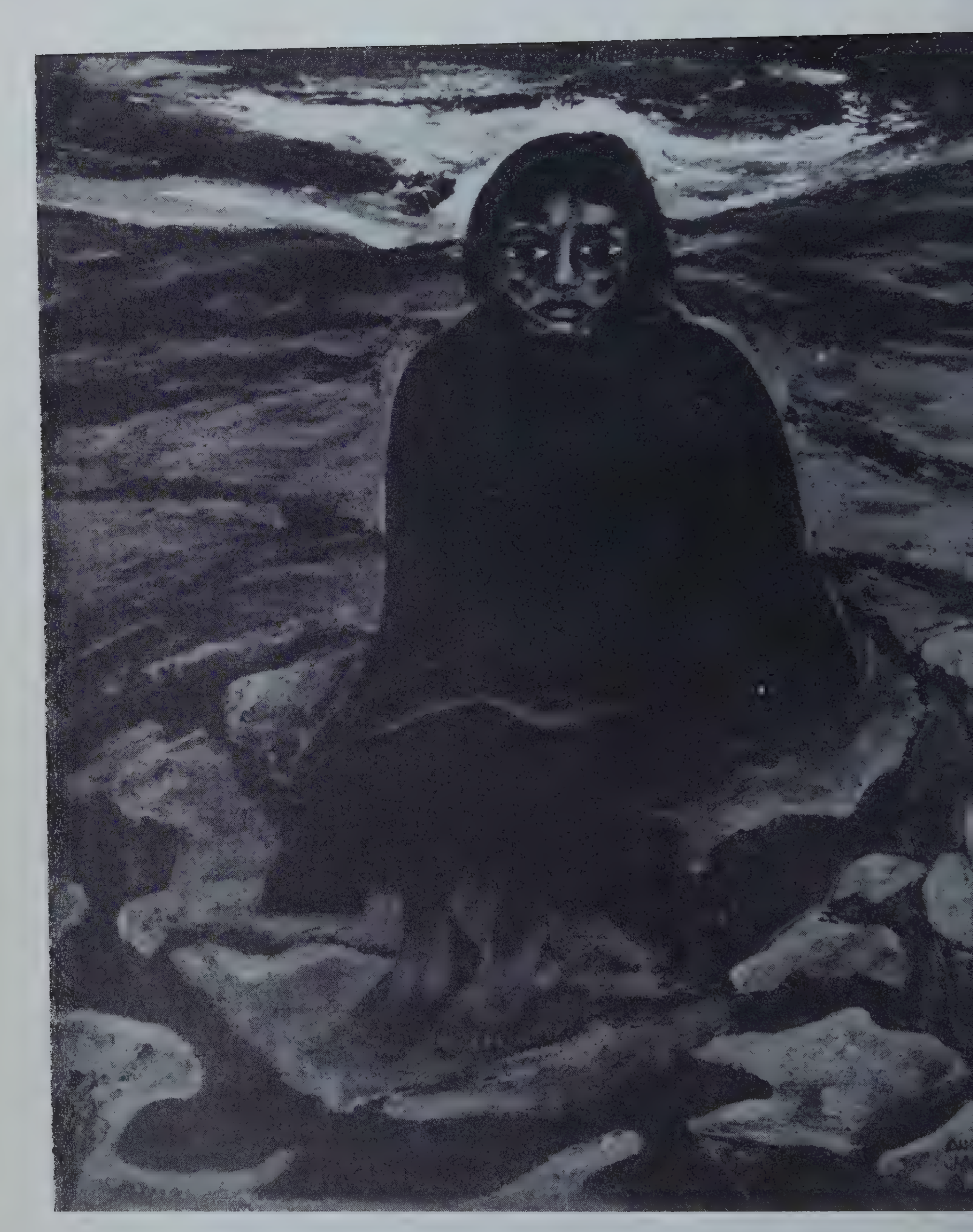
El no ha hecho, en verdad, más que mirar con ojos de fe el escenario vital de nuestro país. Y en ese empeño, no ha estado solo: lo hemos acompañado con nuestra desnudez, que es la mejor manera de acompañar. Cuando vaya por el mundo opuesto, dirá las cosas que le quedaron en el alma. Y sentirá, estamos ciertos, nostalgia por el retorno a la permanencia en el desabrido amor de la tierra atormentada, de este país que es suyo y de cualquier viajero preparado a comprender.

Su despedida no es definitiva. Aquí tiene el calor y el sueño. Aquí el testimonio de su mejor obra. Aquí la lucha que su espíritu reclama, la comunicación inteligente con la esperanza, el refugio para meditar en la universal categoría del hombre y la justicia, la ternura y el silencio de un morador que espera, la inmensa dignidad del paisaje y la altura de la luz inalterable. Porque sé cómo siente y lo que aún habrá de realizar, digamos con él que es un visitante que se quedó para siempre.

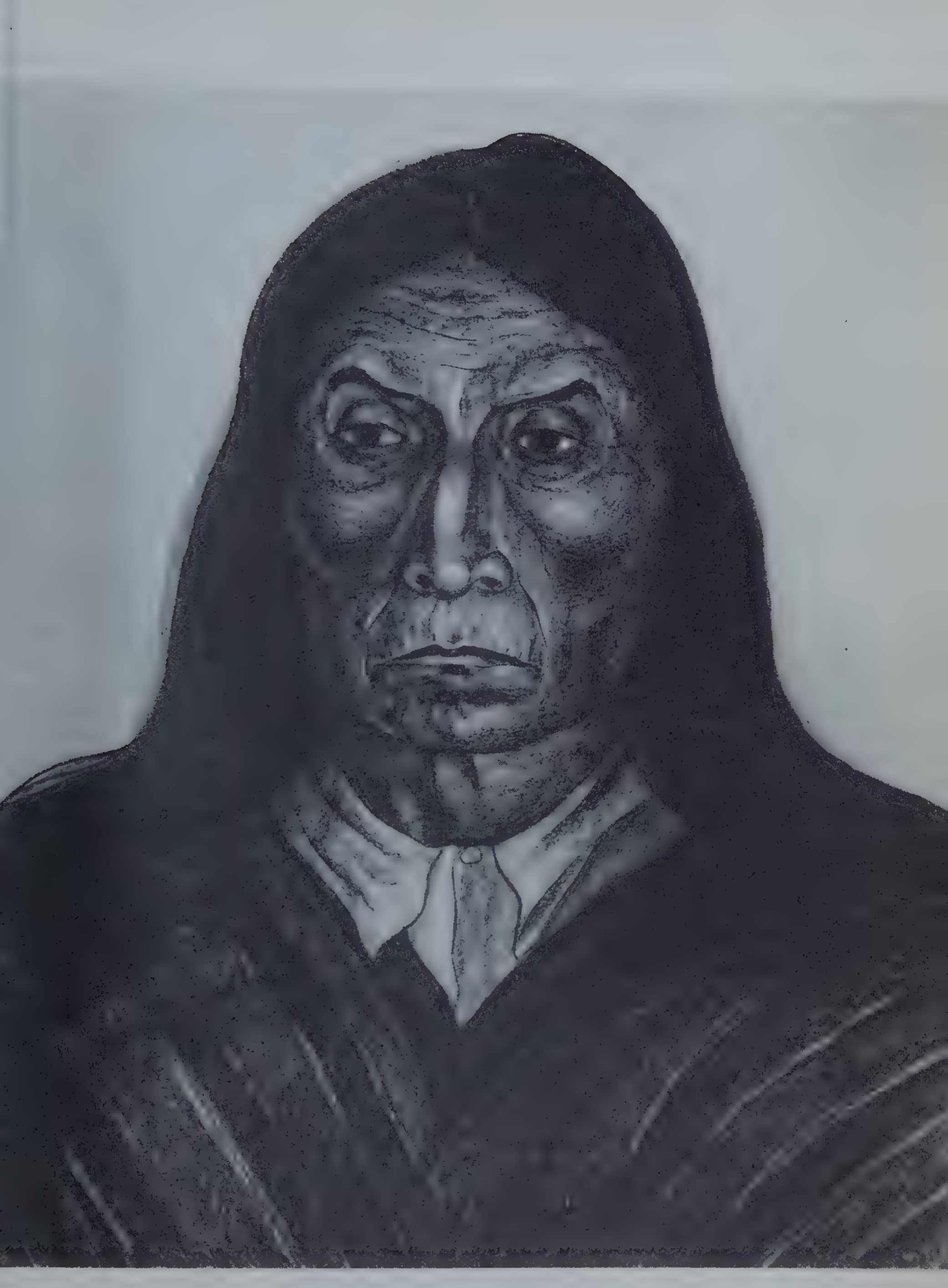
*Alfredo* *PAREJA DIEZ-CANSECO.*



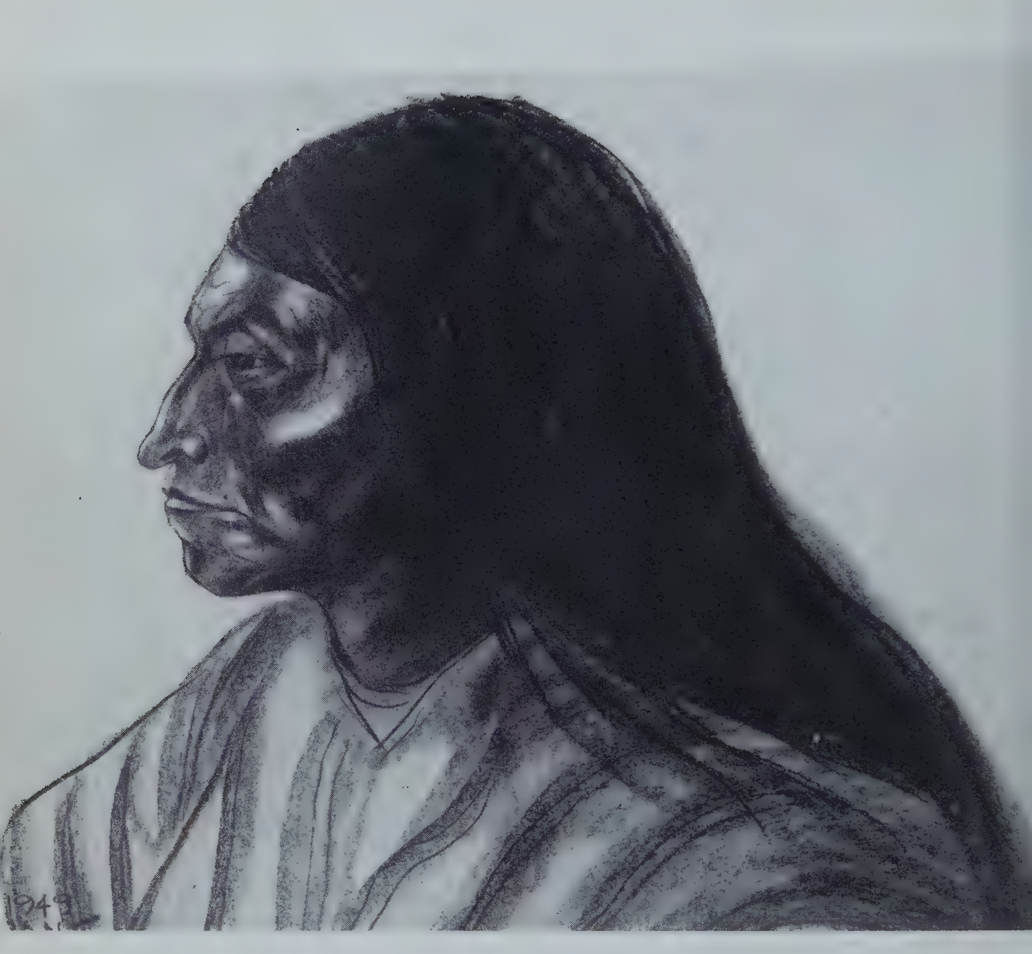

Indio. (*Crayón, 1950*).



La víctima del terremoto. (*Duco, 1949*).



Cabeza de indio. (*Crayón, 1950*).



Cabeza de indio. (*Crayón, 1949*).

# S U M A R I O



Printed in Mexico.